

MIKAEL

"¿QUIÉN COMO DIOS?"



SANTO TOMAS Y LA CONTEMPLACION

Mons. Adolfo Tortolo

EL PROBLEMA DEL MAL

Thomas Molnar

**EL ITINERARIO ESPIRITUAL DE
LEOPOLDO LUGONES**

Alberto Caturelli

SANTA CATALINA DE SIENA

María E. Lépori de Pithod

LA ENCICLOPEDIA Y EL CRISTIANISMO

Américo A. Tonda

**LA REVELACION SOBRENATURAL
EN EL ESTADO DE JUSTICIA ORIGINAL**

Benito Raffo Magnasco

LA CARTA PASTORAL DEL VICARIO CLARA

Cayetano Bruno

22

MIKAEL

Director: Pbro. Lic. Silvestre C. Paul.
Rector del Seminario Arquidiocesano.

Consejo de Redacción: Excia. Rvma. Mons. Dr. José María Mestres, R. P. Lect. y Lic. Fr. Marcos R. González O. P., Pbro. Lic. Alberto Ignacio Ezcurra, Pbro. Dr. Luis Melchiori, R. P. Dr. Alfredo Sáenz S. J., Pbro. Juan Alberto Puiggari, Pbro. Hernán H. Quijano Guesalaga.

Secretaría de Redacción: A cargo de un grupo de seminaristas de los cursos de Teología y Filosofía.

- En los artículos y documentos de nuestro Arzobispo así como también en los editoriales, queda expresada la posición oficial de MIKAEL.
- Los artículos que lleven firma no comprometen necesariamente el pensamiento de la Revista y son de responsabilidad de quien firma.
- No se devuelven los originales no publicados.

PARANA (Provincia de Entre Ríos)

REPUBLICA ARGENTINA

Impreso en los Talleres Gráficos de EDITORIAL BELGRANO
Belgrano 4027/47 - Santa Fe (República Argentina)

MIKAEL

**Revista del
Seminario de Paraná**

**Año 8 - Nº 22
Primer Cuatrimestre de 1980**

REGISTRO DE LA PROPIEDAD INTELECTUAL 19536

INDICE

Mons. Adolfo Tortolo	Santo Tomás y la contemplación	3
Alberto Caturelli	El itinerario espiritual de Leopoldo Lugones	15
Américo A. Tonda	La Enciclopedia y el Cristianismo	49
Ordenaciones		68
Cayetano Bruno	La Carta Pastoral del Vicario Clara ...	71
Thomas Molnar	El problema del mal	97
María E. Lépori de Pithod	Santa Catalina de Siena	103
Benito Raffo Magnasco	La Revelación sobrenatural en el estado de justicia original	117
Bibliografía		137

El grabado que se reproduce en la página 6 pertenece a Juan Antonio Ballester Peña.

SANTO TOMAS Y LA CONTEMPLACION

Apuntes de teología mística *

PROLOGO

Todo ser humano lleva dentro de sí mismo el “enigma” de su propia existencia, expresión que bíblica y teológicamente podría substituirse por las palabras “designio” o “vocación”.

Todo ser humano es portador y luego será actor de un insondable misterio del que es casi exclusivamente protagonista a título personal.

Pero hay además otra palabra en la que culmina toda la actividad espiritual y constituye al hombre en la más elevada categoría: la santidad, el santo.

El término “santidad” contiene lo mejor de todo el universo. Es la palabra suprema, el más excelso de los atributos divinos, la más apremiante de las exigencias del Evangelio: “sed perfectos como el Padre celestial es perfecto”, la imposible cumbre a la que jamás se llega pero a la que siempre hay que tender con todas las fuerzas que da el alma y que aporta la naturaleza y la gracia de Dios. Por esta cumbre cada uno de nosotros debe gemir y suspirar.

Dios lo quiere y Dios quiere lo mejor para sus hijos. “Perfectos como el Padre...”. Ciertamente es imposible pero no podremos eludir jamás el deber de vivir tensos en busca de esa perfección.

Esto debiera ser para cada uno de nosotros el ininterrumpido acicate para superarlo todo y llegar a ser santo.

I. ¿QUE ES LA SANTIDAD?

Término frecuentemente repetido y lamentablemente ni entendido ni vivido. Y, sin embargo, en todas las subconciencias gime un santo.

El hombre moderno suspira por lo que no posee y siente dentro de sí mismo el ansia del absoluto. “Felices los santos porque de ellos es el cielo y la tierra”. “Felices ellos porque serán hartos”. Indudablemente que la santidad es la palabra de las palabras.

* Conferencia pronunciada en la sesión plenaria final del Congreso Mundial de Filosofía Cristiana, recientemente realizado en Embalse de Río Tercero, Córdoba.

La santidad es propia de Dios. Cualquier reflexión sobre ella se la debe estudiar en El. El Santo es El. Contemplando a Dios, como en éxtasis, la Iglesia lo llama fuente de vida y santidad. El mismo es el don supremo: el que tenga sed que venga y beba.

El hombre moderno padece una progresiva insatisfacción, pero intuye que en la santidad se encuentra la suma de todos los bienes, y aunque sea de un modo confuso el hombre tiende a esos bienes.

La santidad, cuya fuente está en Dios, consiste en la autoposesión de sí mismo y en la autocomunicación de su propia vida. Esta autoposesión y autodonación son eternas, proceden del Padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo, y constituyen el insondable Misterio de la realidad divina. Es gracias a este extasiante Misterio que Dios vive, Dios ve, Dios se contempla a Sí mismo, Dios se conoce, Dios se ama, Dios se da.

Cada sustantivo, cada verbo, es una palabra que sintetiza todo un capítulo de la historia divina y luego de la historia humana que Dios vive en Sí y para Sí pero que la extiende totalmente a los hombres para que la vivan en El. Así fue ayer, es hoy, y será mañana.

En la escuela de los valores humanos la santidad tiene la primacía. Más allá del erudito, más allá del sabio, más allá del líder, está el genio; pero más allá del genio está el santo.

La santidad es la más elevada cumbre pero lo es sin dejar de ser abismo al mismo tiempo.

Somos llamados a la participación del mismísimo Ser y Obrar de Dios. Por el inefable misterio de la gracia santificante y por el maravilloso instinto de Dios, cada uno de nosotros puede y debe vivir al modo de Dios.

Con qué énfasis y con qué embriaguez de gozo debiéramos afirmar los hombres: Dios es mío porque Dios es mi Padre. Con qué esfuerzo debiéramos vivirlo a Dios en la vida cotidiana, con qué generosa fruición debiéramos responder a la vocación universal a la contemplación.

II. VOCACION TEOLOGAL DE SANTO TOMAS DE AQUINO

Toda vocación auténtica es vocación teologal. Ha partido de Dios y a Dios retorna. En el auténtico servir a los demás no hay exigencias menores y mayores porque el amor todo lo nivela y el servicio al prójimo por amor a Dios ennoblece todo servicio.

La patria de la santidad es el cielo, pero su cultivo ocurre en el Corazón de Dios, porque allí impera el Espíritu Santo y es propio del Espíritu Santo exhalar santidad.

Se nos invita a conocer a Dios por dentro, a gozarlo y gustarlo en su propio manantial, en la luz de su luz, en el amor de su propio amor, hasta llegar a la visión intuitiva de Dios.

A nuestro humilde parecer, nunca se dio en la Iglesia —y fuera de ella, con mayor razón— una figura humana que con tanta nitidez reflejara al mismo Dios e invitara a cada uno de nosotros a la copia “in vivo” del prototipo, el Señor Jesús. Ciertamente si la palabra “incomparable” —ut verbum sonat— se toma rigurosamente, podemos decir sin temor alguno que Tomás de Aquino fue ciertamente un hombre incomparable.

Fue Tomás un hambriento y un sediento de Dios y de su vida eterna. Logró hermanar, con no común grandeza, contemplación y acción, oración y estudio, genio y santidad, todo ello integrado en la incommovible serenidad de los perfectos y en ordenada y admirable plenitud.

Apasionado de Dios. Fue un apasionado de la verdad, cuya sola expresión transmutaba su rostro dejando en él un deleite de cielo y una visión de gloria.

El simple monosílabo Dios —como en Francisco de Asís— producía en él un temblor sagrado pero al mismo tiempo una “satieta plena”.

Sintió de un modo habitual la fuerte presión del Espíritu Santo. El don de la Sabiduría pareciera haber sido su propio don; pero ciertamente fue su pasión, su gozo, su razón de ser. Al mismo tiempo sintió como pocos el embate espiritual del don de la Sabiduría, gracias a la contemplación sobrenatural de Dios y de sus misterios, gracias al instinto de lo sobrenatural y a la connaturalidad con el mismo Dios, al modo y estilo de Dios.

El niño que en la mañana de su vida, en los claustros de Monte Casino preguntaba a los monjes: “¿Quién es Dios?” o “¿Qué es Dios?”, mostraba ya una poderosa personalidad espiritual en busca de las esencias, en un marco de austero contexto religioso, persistentemente impulsado a seguir ascendiendo en la órbita de Dios. Quizá la respuesta le fue dada en horas de contemplación y de una manera tan segura que nunca más volverá a preguntarlo.

En medio de todo esto se dio en él una certeza que excluía toda vacilación. Fue el mismo Dios quien insufló esa certeza y la proyectó sobre el mundo interior y exterior del Angélico. Al mismo tiempo esta certeza le fue infundida por un libro, el de la Cruz, forjador universal de santos. Su certeza del Dios Uno y verdadero fue de tal consistencia que nada ni nadie pudo hacer que su espíritu trepidara con alguna duda o con algún quizá. Su vida, su genio y la



serenidad de sus certezas quedarían consagrados por los labios del mismo Jesucristo: "Tomás, has escrito bien de Mí".

Vale la pena reproducir "in mente" un cuadro medieval. Una pequeña caravana de frailes dominicos, cabalgando rumbo a una gran ciudad, por los caminos de los viejos imperios. En medio del grupo, dominándolo por su estatura, un fraile obeso, al borde de la edad madura, que cabalga casi sin abrir los ojos, en profundo y concentrado silencio, y cuyo corazón está absorto, rezando y hablando con Dios. Parece obsesionado por la soledad, por el ansia de contemplación. Siglos más tarde ocurrirá lo mismo con otros personajes. Una monja despectivamente llamada andariega recorrerá los caminos de España no precisamente para enseñar teología sino para enseñar a vivirla en serio. Sería Teresa de Jesús.

Pero he aquí lo admirable: Sobre los hombros de este fraile dominico descansa gran parte del patrimonio doctrinal de la Iglesia. Tomás de Aquino rescató los valores del pasado, elaboró y sistematizó la posesión del presente proyectándolo desde ya para el futuro.

Desde este ángulo es el gran servidor de la Iglesia. Es el gran servidor del gran siglo y continuará siéndolo de siglo en siglo.

A este fraile dominico le deberá el universo lo mejor del pensamiento universal, juntamente con una consagración indeclinable al servicio espiritual del mundo.

Santo Tomás de Aquino se sitúa en la doble vertiente: en la vertiente divina y en la vertiente humana. En ambas logrará penetrar simultáneamente hasta llegar al misterio de cada una descubriendo la respuesta teológica que él debe dar a un mundo que iba declinando de su ingenua fisonomía espiritual.

La vida religiosa, con todas sus implicancias, le creó el clima espiritual y lo mantuvo en él hasta llegar al dintel de la gloria. Tomás se sintió fraile, y auténtico maestro mendicante. A pesar de haber escalado la cumbre de la teología siguió sintiéndose un humilde fraile.

En medio de las luchas universitarias actuó con portentosa serenidad. Fue dueño y poseedor de sí mismo en grado heroico. Pero a medida que el hambre y la sed de Dios lo acosaban más y más, a la vera de su propia vida fue sintiendo que despertaba otra pasión en su alma, pasión que iría creciendo en la medida en que crecían sus ansias de ver a Dios. Le resultaba duro y casi diríamos aplastante saber que el Señor de la teología estaba allí y él no podía ver su rostro. Bastaría este verso del "Adoro Te devoto" para ver radiografiada su alma en la ebriedad de su espíritu:

"Iesu, quem velatum nunc aspicio,
Oro fiat illud quod tam sitio:
Ut te revelata cernens facie
Visu sim beatus tuae gloriae".

Resulta difícil en un primer momento ubicar esa sed de Dios en un hombre que tuvo como norma "contemplata aliis tradere". Resulta difícil ubicar a un hombre como él constantemente asediado, marginado, y para quien Dios es todo. Los atisbos de la inteligencia y del estudio sólo lograron hacer más profunda la "llama de amor viva" que tan penetrante fuera para San Juan de la Cruz.

Globalmente podríamos sintetizar su vida diciendo que su pasión por la verdad y por el amor jamás le dieron tregua. La verdad y el amor nunca dicen basta. Creció en Dios con tanta intensidad que enfermó de Dios y la nostalgia de Dios lo condujo a la gloria. El canto del cisne ocurrió en Fossanova. Allí como en un "ex abrupto" se soltaron sus fuerzas espirituales: ya no "creyó" en la caducidad de todo lo creado, ahora lo siente y lo experimenta. Su despedida en Fossanova es su mejor sermón, su mejor lección.

Por vocación y por gracia fue un eminente contemplativo. La contemplación es la raíz de su genio religioso. La que provoca constantemente un crecimiento orgánico en su vida espiritual y en su magisterio.

Quizá el aporte más fecundo de Santo Tomás de Aquino a la Iglesia haya sido no tanto su magisterio teológico cuanto su vida teologal llevada rigurosamente a la cumbre de los perfectos, donde se saborea la dulzura de su Dios, sin olvidar la ruta polvorienta de los humildes.

III. ¿QUE ES CONTEMPLAR?

Lo que antecede nos exige volver un poco atrás para preguntarnos qué es la contemplación y cómo ocurre el acto contemplativo.

La contemplación es un acto humano, un acto racional, elevado sobre la misma razón, producido no por raciocinio del hombre sino por infusión de Dios en el alma, por los toques secretos de la substancia de Dios a la substancia del hombre. No infiere ni deduce por un acto intelectual.

La contemplación es un acto sobrenatural en cuanto al modo y en cuanto a la substancia. Contemplar no es ver, ni mirar, ni pen-

sar; contemplar es un acto que sobreexcede toda capacidad del hombre.

Contemplar es un acto iniciado por Dios, continuado por el hombre, aun cuando la parte del hombre sea mínima e insignificante.

Dios toma en sus manos todo el interior del hombre y de un modo directo llega a su mente y a su corazón. Dios se mueve hacia el hombre y lo hace partícipe de su actividad divina que no es otra cosa que el universo de la gracia. El alma en gracia dispone totalmente de Dios, porque Dios es suyo —porque Dios es mío—.

Esta realidad no es inferencia, no es deducción, es experiencia de Dios y participación en su vida.

La insistencia de Santo Tomás de Aquino en la gracia de las virtudes y de los dones es riquísima en consecuencias.

El acto contemplativo comienza en la Fe, pero no acaba en la Fe. En la Fe formada y viva, en aquella Fe que es un modo de visión. La Fe hace cognoscible el objeto de la Fe que siempre es Dios pero de distinto modo aprehendido. El objeto descubierto por la Fe pasa a la mente del hombre, quien conociendo ahora el dato de la Fe no por medio de raciocinio sino por cierta visión de Dios, lo siente a Dios en sí mismo, y no puede evitarlo. A partir de esta visión cognoscitiva, comienza el acto contemplativo. Esencialmente la Fe acaba en el Amor.

La Verdad tiende al Amor y lo irá buscando apasionadamente pese a todo. Esta fuerte presencia de Dios es llamada por los místicos "experiencia". La experiencia de Dios tiene como meta más inmediata y más próxima la deformidad propia de los hijos de Dios; aquella que los Padres griegos llamaban "Zeopóiesis".

La Verdad y el Amor mutuamente se intercambian, hasta llegar-se en cierto modo a creer amando y a amar creyendo. Creemos con el Amor, amamos con la Fe.

La verdad de la Fe produce el acto de Amor. El Bien supremo, que es Dios, se hace amable. Es amado por sí mismo.

En el acto intelectual Dios ha ido al hombre, por el acto de amor el hombre ha ido a Dios y se inviscera en El.

Cabría ahora la pregunta: ¿Cómo habla Dios? La presencia de un Dios que habla y es escuchado domina toda la historia de Israel.

El lenguaje de Dios es tan misterioso como lo es el mismo Dios. Dios se llega al hombre y su primer efecto es que el hombre siente junto a sí una presencia invisible pero real. Tal presencia se expresa por la luz sobrenatural que le infunde el mismo Dios. Dios habla por ese maravilloso don que es el instinto de Dios, cuya ac-

tividad pone en juego a todo el ser humano y lo compromete al bien de lo divino. La Palabra íntima de Dios y su lenguaje se va flexibilizando hasta llegar a esa experiencia expresada por el Angélico con una fórmula admirable: "connaturalidad con lo divino". Tal connaturalidad es propia de la gracia de las virtudes y de los dones; pero también lo es de todo ese universo de la gracia que no da tregua al corazón humano.

El hombre vive, ora, sufre, trabaja al modo divino con el estilo propio de los hijos de Dios.

Finalmente, "Dios habla sin sonido de palabras", afirma enfáticamente el Kempis. Y la Biblia antes que él.

Nuevamente nos preguntamos: ¿Qué es contemplar? Porque ciertamente la palabra "contemplación" tiene una incidencia desconcertante en la vida moderna. Responde la voz interior de la Fe y del Amor teologal que **contemplar es ver a Dios más allá de los sentidos, de las imágenes, de las reflexiones**. En ese ámbito del silencio interior se lo siente a Dios, se experimenta el don de su vida y el contacto personal con El.

Al alma se le infunde la certeza de que Dios está allí, que se mueve, opera, habla, sintiéndolo a Dios junto a sí.

Comienza entonces esa Fe que preanuncia la Visión. Pronto nos veremos cara a cara con El, pero con todo ya lo poseemos y podemos atestiguar que hemos oído su voz, tocado sus manos, percibido su aliento.

Más allá de la vida racional del hombre —volvemos a lo mismo— hay una zona de insondable profundidad; más allá de los sentidos, más allá de las potencias, más allá de todo raciocinio, hay una zona equipada por Dios y dispuesta o disponible para recibir o incorporar la fuerza de la embestida divina.

En medio de las obscuridades, tinieblas y luchas, en un acto que trasciende la misma razón —el **excessus mentis**—, contemplar es entrar en la órbita de Dios, detenidos y embebidos en esa realidad: Dios.

IV. PROCESO DEL ACTO CONTEMPLATIVO

Nuevamente señalamos como esencial para la contemplación en cualquiera de sus etapas la Fe teologal, los datos que da la Fe, la presencia de Dios que se hace sentir sin ser vista. Luego el silencio, el profundo silencio que genera paz y reposo interior, tan buscado por todo aquel que quiere el coloquio con Dios hasta sus últimas consecuencias.

Estos distintos elementos se cuadunan entre sí, crecen, forman hábitos; de lo que resulta un obrar claro, firme, nítido.

Pero además es necesario el ordenamiento interior del corazón para que Dios tenga cabida, sin estorbo. Comienza y se activa la pregustación del cielo, al modo de un banquete preparado por Dios para sus amigos.

Fe y Amor son dinámicamente teocéntricos. Ambas virtudes teologales introducen a Dios en el corazón del hombre, y el corazón del hombre en el Corazón de Dios. Dios y el hombre se unen y por su acto de unión se intercomunican: Dios dándose, el hombre poseyéndolo. Y repetimos que en cierto modo la Fe ama, la Caridad cree, con actos cada vez más elevados y más perfectos. Es decir, la Fe y la Caridad van produciendo actos cada vez más perfectos, más santos y más santificadores.

Aquí comienza a actuar de manera especial el Espíritu Santo. Toda la teología mística nos señala que el Espíritu Santo desde el fondo del corazón produce actos e imprime caracteres como para vivir y actuar al modo divino más que al modo humano. De esta manera el Espíritu Santo se convierte en el Alma del alma.

Hay un texto de Santo Tomás de Aquino que ilumina maravillosamente el cuadro: "Charitas non est aliquid creatum, sed est Spiritus Sanctus mentem inhabitans". El Espíritu Santo no está ocioso.

Se produce luego a través de los actos y de los hábitos, mediante la moción interior de la gracia, la connaturalidad con lo divino. El instinto de Dios también está activo.

En medio de todas estas realidades que cada vez se hacen más fuertes, más luminosas, más inefables, se produce el ilapso o el deslizamiento de todo el mundo sobrenatural: Dios conocido, Dios amado, Dios poseído, Dios contemplado, Dios vivido.

Lo divino ha entrado en el alma del hombre, Dios y el hombre se ven frente a frente, el Uno con el otro. Dios abre de par en par su Corazón. También Dios pasa a ser el Alma del alma y el corazón del hombre Corazón de Dios.

El Espíritu Santo toma posesión del alma y va produciendo actos al modo divino, que brotan de un interior colmado de virtud, pero sobre todo colmado de Dios. En el amor cada cual da lo suyo, lo mejor de sí mismo. ¿Qué puede dar el Espíritu Santo sino la santidad? Y la santidad ¿qué es, sino la vida de Dios? El darse del Espíritu Santo es santificar a quien se da.

El alma queda en actividad receptiva. Los dones del Espíritu Santo, repetimos, especialmente el don de Sabiduría, junto a la virtud teologal de la Caridad, activan el proceso deiformante: la dei-

formidad ya está en camino y la divinización del hombre busca su plena realización.

La inhabilitación trinitaria, por un lado, colma y sacia; por otro, produce "la enfermedad de Dios", la enfermedad de los místicos, la nostalgia de Dios.

Se lo siente y se lo experimenta con una especie de temblor sagrado; cuando no, en profunda actitud espiritual que facilita la impresión de Dios en el alma. El sello vivo es Dios.

Es entonces cuando el espíritu humano siente el peso de Dios, peso en cierto modo aplastante, si recordamos la frase de San Juan de la Cruz, común a los místicos de todos los tiempos: "Dios es Dios por naturaleza, el hombre es Dios por gracia". Debemos a San Alberto Magno y a su escuela un sustantivo que contiene el mutuo modo de ser y el mutuo modo de obrar: **inhesión**, sustantivo derivado del verbo **inesse**.

La pasividad del alma es una forma superior de actuar. El alma está pronta y tensa, deja que Dios se le imprima para poder contemplarlo mejor. No nos extrañe entonces que la visión de la Patria haya comenzado "in via".

La divinización del hombre, el poder deiformante de la gracia, no es un tema de poesía religiosa, sino una auténtica realidad: es vivir de Dios en Dios y no de un modo pasajero sino de un modo permanente. Desde el conocimiento de Dios —desde el verlo— llega elamarlo, el poseerlo y contemplarlo. La visión del cielo también comienza en la tierra.

Dios Uno y Trino, inhabitando en el alma, la transforma por contacto místico, la diviniza. Permítasenos insistir en que **la contemplación de sí mismo es la vida íntima y perenne de Dios Uno y Trino**. Por analogía, por participación, gracias al orden y al instinto de lo sobrenatural que posee toda alma en gracia, **el ser humano puede llegar y debe llegar a la contemplación de Dios**: verlo, amarlo y poseerlo sin eclipse alguno. Esa unión con Dios es, a la vez, causa y efecto de la contemplación. Por lo mismo y por un orden ascendente volvemos a una fórmula ya usada: "Cuanto más conocido, más amado, más poseído; cuanto más poseído, más contemplado; cuanto más contemplado, más vivido".

Todo esto es cierto, pero también nada de esto es cierto. Las cosas de Dios, sus pasos, suceden de modo distinto al modo humano. Este estado fue intensamente vivido por Santo Tomás. En su vastísima producción teológica y de un modo espontáneo, propio de aquel que vive más allá de las tormentas y de sus trepidaciones, introduce un léxico de profundo valor místico. En las tres Summas, sobre todo, incluido el Compendio de Teología, pero luego en sus

oraciones y en sus himnos, utiliza palabras hijas de una Sabiduría celestial que prontamente se vuelven habituales. Vayan como ejemplo: gozo, deleite, saciedad, sed, embriaguez, dulzura, luz, Patria, visión, vida eterna; algunas de difícil traducción como "satieta plena".

Palabras con un contenido más misterioso que connatural; palabras que brotan de su propio espíritu. El las poseyó y las vivió. Como San Juan puede decir: "Lo que hemos visto y tocado del Verbo de la Vida...". A este respecto hace suya una afirmación de San Gregorio Magno: **La contemplación es una virtud de extremada dulzura que arrebató al alma por sobre sí misma**. Ve ahora los secretos celestiales, y ante su mirada se abren los tesoros espirituales.

Ya hemos dicho algo de las relaciones espirituales entre Santo Tomás de Aquino y San Juan de la Cruz; sin embargo nos parece oportuno extendernos ahora algo más sobre ello.

Santo Tomás no es un contemplativo al modo de San Juan de la Cruz, pero tampoco inferior a él.

Mientras que en San Juan de la Cruz el hilo conductor de su vida sobrenatural son las nadas y las noches oscuras, para Santo Tomás el hilo conductor es el inefable orden de la gracia, ciertamente orden metafísico. El hombre, hijo de Dios por el amor, por el amor debe volver a Dios.

Dos elementos esenciales fueron señalados desde siempre para la contemplación de Dios: la "puritas cordis" y la "unio cum Deo". San Juan de la Cruz pareciera haber cargado el acento en la "puritas cordis", mientras que Santo Tomás lo pone en la "unio cum Deo".

No en vano Tomás de Aquino había rumiado largamente la fórmula lapidaria de San Alberto Magno y de su escuela: "Adherere Deo et Deo frui".

Puso su énfasis no tanto en las noches oscuras cuanto en el fuego acrisolado del amor después de haber buscado la verdad, haberla poseído, y haberla amado.

Una de sus más bellas expresiones es que debemos amar al Amor, añadiendo que si el entendimiento entiende que entiende, el amor debe amar el Amor (De Charitate, q. 25, art. 3), y concluyendo que la caridad es mejor en los mejores.

Su pasión fue siempre lo divino, fue siempre Dios. Es realmente impresionante advertir cómo Santo Tomás, de estirpe latina, lleno de Dios, se sumerge en la contemplación sosegada de los per-

fectos cuando recién inicia su luminosa juventud. Había comenzado para él el "pati" divino, pero en grado no común.

El no se admira. Descubrió a Dios y el orden metafísico envuelve toda su existencia. La turbulencia universitaria no le quitó la paz a su espíritu. La razón la dio uno de sus biógrafos y la recoge Pío XI en la "Studiorum Ducem": "Tomás hablaba sólo de Dios o con Dios".

Mejor interlocutor no pudo tener Tomás. Y a este interlocutor entregó avaramente su tiempo y se encerró en tal familiaridad con El como jamás se ha visto "in via", anhelante de seguir su diálogo "in Patria".

Conclusión

Señalamos al principio como signo de los tiempos el hambre de Dios que tiene el mundo de nuestro tiempo —la juventud en especial— y el ansia de certidumbre que sigue padeciendo el mundo. Y con el ansia de certidumbre, el ansia de un contacto misterioso con Dios.

Frente a ambas exigencias, Tomás de Aquino presenta el doble valor de ser un místico, un contemplativo, un orante, un amigo de Dios, en cuyo abismo de luz viven juntos Dios y Tomás; y en segundo lugar, de entregarse al magisterio de los hombres, al que sirvió con denodada generosidad.

A horas de crisis responden horas de gracia. Este Congreso Mundial de Filosofía Cristiana es sin duda una de las mayores que ha recibido nuestra Nación en estos últimos tiempos.

† **ADOLFO TORTOLO**
Arzobispo de Paraná

EL ITINERARIO ESPIRITUAL DE LEOPOLDO LUGONES

Introducción

Ha sido y es una característica de Córdoba, particularmente desde comienzos del siglo XIX, la copresencia de una actitud liberal y laicista, y la antigua tradición católica. A fines del siglo XIX las hemos visto enfrentadas dentro y fuera de la Universidad hasta tal punto que, institucionalmente hablando, triunfó en la Universidad la corriente secularista y antimetafísica con la expulsión de la Facultad de Teología y la extenuación de la Filosofía. Pero doctrinariamente no fue así puesto que el pensamiento cristiano tuvo, precisamente en ese momento, vigorosos pensadores, y la tradición continuó viva en dignos representantes suyos como González, Ríos o Liqueno.

A fines del siglo XIX, sin embargo, el liberalismo era dueño de la situación política, y las luchas y fuertes polémicas con los católicos eran, en Córdoba, cosa frecuente. En este ambiente vivió el joven Lugones de quien he de ocuparme aquí, aunque más no sea brevemente y persiguiendo sólo aquellas ideas suyas de interés filosófico. El lector se habrá ya hecho la pregunta que tantas veces me formulé yo mismo: ¿Por qué tratar el pensamiento de Lugones —que no pretendió ser filósofo?. Porque, aunque generalmente lo hizo mal, filosofó, e ideas suyas fundamentales son de naturaleza filosófica. Su propio hijo, al escribir la biografía de Lugones, dice: "yo todavía no he podido averiguar si mi padre era un filósofo..." (1). Sin embargo, en ciertos temas, por lo general limítrofes, alcanzó a serlo.

Leopoldo Lugones, el más grande poeta argentino después de Hernández, era y se sentía hijo de Córdoba. En Córdoba recibió los primeros impulsos y las primeras incitaciones de su actividad intelectual y a Córdoba volvió siempre, como lo recuerda Arturo Capdevila: "No catataba miel más pura su corazón, nos dice, que revivir sus viejos afectos de Córdoba" y hasta cuando andaba por la calle Callao, risueñamente solía decir que era como andar por la Calle Ancha, la actual Avenida General Paz; "Córdoba nos unía, confiesa Capdevila, Córdoba nos unió siempre..." (2). A esto hay que agregar el influjo ejercido por

(1) *Mi padre*, p. 36, Ediciones Centurión, Buenos Aires, 1949.

(2) *Lugones*, p. 310 y 311, Aguilar, Buenos Aires, 1973.

Lugones en su provincia natal donde todos le admiraban, tanto partidarios como detractores.

I. LA PARTIDA

a) La vida y el ambiente

Nació Leopoldo Lugones el 13 de junio de 1874 en Villa de María del Río Seco y fue a vivir a Córdoba en 1885, en plena época del liberalismo "juarista". De un lado, operaba el fiero avance del liberalismo anticlerical y, por otro, la polémica defensa de los principios católicos emprendida por el P. Fernando Falorni en **La Prensa Católica** y en sus conferencias, o por el P. Jacinto Ríos en **El Porvenir** (3). Lugones habría concurrido a la escuela de los hermanos Ignacio y Tobías Garzón, inmediatamente antes de su ingreso en el Colegio de Monserrat. De entre sus profesores, cuenta Bischoff, "respetó siempre a don Javier Lazcano Colodrero, personalidad que influiría fuertemente en sus pasos literarios y le iniciaría en los secretos masónicos" (4). De esta época datan sus lecturas de Saint-Hilaire, Cuvier, Lamarck, Darwin, casi seguramente de Haeckel y Spencer y cuanto libro pudiera devorar, sin aquel orden que confiere una buena formación, sino con el desgraciado desorden del autodidacta. A esto hay que agregar, según cuenta su hijo, "las ciencias ocultas, cuya doctrina aprendió a fondo en los libros de Elena Blavatzky" (5). Como se sabe, el libro **The Secret Doctrine** (1888) representa la búsqueda de modos prácticos de aplicación de la teosofía a la humanidad, siempre en la línea de la utilización de las fuerzas ocultas o secretas de la vida, con influencias orientales e iniciáticas. Por esa época dirige un periódico cuyo solo nombre, **El pensamiento libre**, lo dice todo.

Pero su origen más profundo, que representa tan bien su madre, doña Custodia Argüello, a la que recuerda tan entrañablemente en la **Oda a los ganados y las mieses**, había sido el catolicismo tradicional. Tanto lo fue, que el mismo Lugones confiesa, muchos años más tarde, que cuando era muchacho, "soñaba empresas redentoras bajo el doble estímulo de la patria y la religión, concebidas desde el hogar en términos de cruzada" (6). Esta primitiva inspiración fue abandonada por el muchacho que, con la pasión de su temperamento y de su edad, pasó a ser un "liberal rojo", como dijo Romagoza; "el adolescente, vuelve a decir Lugones, había descubierto el mundo, el amor y el racionalismo, perdiendo en consecuencia la paz del alma". Y agregaba: "El positivismo creía haber eliminado la trascendencia y ofrecía a la inteli-

(3) Cf. Efraín Bischoff, "Los años iniciales de Lugones (1874-1896)", p. 100-101, en **Boletín de la Academia Nacional de la Historia**, vol. XLIX (1976), Buenos Aires.

(4) **Op. cit.**, p. 103.

(5) Prólogo, p. 30 de **Obras en prosa**, 1349 pp., Selección y prólogo de Leopoldo Lugones (h.), Aguilar-México-Buenos Aires, 1962.

(6) "Itinerario de ida y vuelta", **La Nación**, 28-6-31, p. 4, col. 8.

gencia triunfante el supremo hallazgo de una religión sin Dios". Con agudeza comprende Lugones, ya maduro, su "pedantería juvenil" para la cual eran idénticas jerarquía e iniquidad y que, no pudiendo existir justicia sino en la igualdad perfecta, "la justicia no reinará mientras existan ricos y pobres". Y como "la última moda en la materia era el socialismo", resultaba natural el camino seguido por el adolescente Lugones, fundador en Córdoba del primer centro socialista (7).

Tal es el punto de partida de un largo viaje, pleno de una impresionante sinceridad.

b) El juvenil panteísmo naturalista

Como enseguida lo verá el lector, Lugones, que no terminó los estudios secundarios, "tuvo dos épocas definidas y opuestas" (8), una vez abandonada la fe católica de su infancia. La primera ya es evidente en el poema **Los Mundos** (1890) claramente influido por el cientificismo de la época y encandilado por la idea del progreso evolutivo indefinido, sobre todo en la forma de Ernesto Haeckel. En efecto, **Los Mundos**, de poco valor literario pero interesante por su trasfondo doctrinal, es, ante todo, una descripción de la génesis evolutiva de los "mundos" en el movimiento general del cosmos. Cuando este movimiento llega al Sol ("pequeña gota/de la cósmica esencia,/que arrastrando sus mundos cruza el éter") parece comenzar nuestro mundo; pero no olvidemos que "...busca en su eterno movimiento/la eternidad también de su existencia./Es que busca la vida./La vida que destella/el copioso raudal de sus fulgores/por lo infinito, mientras/esa potente ley que el orbe rige,/que los dispersos átomos aprieta,/que contiene en sus órbitas los mundos,/que la armonía universal concierta" (9). La segunda parte del poema describe el movimiento de la vida que va penetrando el espacio siempre en medio de una suerte de "sucesión eterna", hasta que sus gérmenes "vinieran a arraigar" en la tierra. El todo evolutivo parece comenzar como en los evolucionistas materialistas (Haeckel, Lamarck, quizá Spencer): "Torbellino sutil de polvo cósmico/rodando en los espacios fue primero"; nada pudo contener la vida (las causas de cuya aparición brillan por su ausencia y por su falta total de explicación); pero la vida "ascendía" "hasta llegar al hombre/ y encender en su frente el pensamiento". Así, en la tercera parte, encontramos la libertad propia del pensamiento creador, muchas veces encadenado o impedido. No podía faltar aquí un denuedo contra la Edad Media (que después tanto valoraría) época que es, por supuesto, la "noche" con sus hogueras, sus potros, sus plegarias y su miedo, siendo el pueblo el "eterno mártir/ de todas las batallas". Nació así la sed de libertad (el "ideal redentor") que, retóricamente, se presenta como "Titánica epopeya/ del es-

(7) **Op. cit.**, p. 4, col. 8.

(8) Leopoldo Lugones (h.), **Mi padre**, p. 61.

(9) Cito por la transcripción completa del poema hecha por Leopoldo Lugones (h.), en **Mi padre**, p. 64-71; los subrayados son míos.

píritu humano; lenta marcha/ que en la historia grabó huella tan honda;/ ambición de llegar que no se acaba".

El joven cordobés se adhiere, por un lado, a una suerte de monismo de tipo cósmico (o cosmogónico) pues proclama la unidad y continuidad de todos los grados del mundo real. Naturalismo, pues, y también panteísmo ya que todo se resuelve en una sola sustancia eterna, sin creación y sin término. Y también racionalismo puesto que la razón es el último y único criterio; racionalismo que le veremos repudiar muchos años más tarde. Sigámoslo ahora en su itinerario de ida, sin olvidar la necesidad de señalar las fuentes bibliográficas (10).

- (10) Leopoldo Lugones: a) Fuentes: Cito exclusivamente las cosas en prosa con interés directo o indirecto para la filosofía y aquellas en verso que cumplan el mismo fin: 1. **Los mundos**, 13 pp., 'La Velocidad' de F. Domenici, Córdoba, 1893; el mismo es citado por mí en Leopoldo Lugones (h.), **Mi padre**, p. 64-71, Ed. Centurión, Buenos Aires, 1949. 2. **El imperio jesuítico** (1904), 3a. ed., 289 pp., Publicaciones de la Comisión Argentina de Fomento Interamericano, Buenos Aires, 1945. 3. **Las fuerzas extrañas** (1906), 4a. ed., 206 pp., Estudio preliminar y notas de Leopoldo Lugones (hijo), Editorial Huemul, Buenos Aires, 1966. 4. **La cacolitia** (1908), 5. **Las limaduras de Hephaestos**, **Piedras liminares** (1910), 6. **Prometeo (Un proscrito del Sol)** (1910), cito por **Obras en prosa** (de p. 603-1076). Selección y prólogo de Leopoldo Lugones (hijo), 13-69 pp., toda la obra 1349 pp., Aguilar, Madrid-México-Buenos Aires, 1962. 7. **Didáctica**, 164 pp., Otero y Cia. Impresores, Buenos Aires, 1910. 8. **Elogio de Ameghino**, 147 - XXIV pp., Otero y Cia. Impresores, Buenos Aires, 1915. 9. **El Ejército de la Iliada**, 64 pp., mación preliminar por Leopoldo Lugones (hijo), Ediciones Centurión, Buenos Aires, 1961 (también en **Obras en prosa** de Aguilar, cf. supra). 11. **Mi beligerancia**, 239 pp., Otero y García Editores, Buenos Aires, 1917. 12. **Las industrias de Atenas**, 112 pp., Talleres Gráficos 'Atlántida', Buenos Aires, 1919. 13. **El tamaño del espacio (ensayo de psicología matemática)**, 53 pp., El Ateneo, Buenos Aires, 1921. 14. **El dogma de obediencia**. Historia del dogma, **Boletín de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales**, año I, n.º 1, p. 3-112, Imp. Cubas, Córdoba, junio 1921; Constitución del dogma, *ib.*, año I, n.º 3, dic. 1921, p. 3-93, Córdoba, 1921; Discurso preliminar, en **Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales**, tomo VI, n.º 20, p. 609-624, Buenos Aires, 1927. 15. **Estudios Helénicos I**, "La funesta Helena", 63 pp., Biblioteca Argentina de Buenas Ediciones Literarias, Buenos Aires, 1923; II, "Un paladín de la Iliada", 135 pp., Editorial Babel, Buenos Aires, 1923; III, "La dama de la Odisea", 247 pp., Editorial Babel, Buenos Aires, 1924; IV, "Héctor el domador", 339 pp., 1924 (la enumeración de las páginas es corrida en los cuatro volúmenes). 16. **Acción**, 94 pp., Est. Gráfico A. de Martino, Buenos Aires, 1923. 17. **Filosofía**, 178 pp., Editorial Babel, Buenos Aires, 1924; 3a. ed., E. Centurión, Bs. As., 1948. 18. **Nuevos Estudios Helénicos**, 247 pp., Babel, Buenos Aires-Madrid, 1928. 19. **La Patria fuerte**, 126 pp., Círculo Militar, Biblioteca del Ofi- cial, Bs. As., 1930; 2da. ed., 126 pp., Babel, 1930. 20. **La Grande Argentina** (1930), 2da. ed., 230 pp., Prólogo de Leopoldo Lugones (h.), Editorial Huemul, Buenos Aires, 1962. 21. **Política revolucionaria**, 110 pp., Librería Anaconda, Buenos Aires, 1931. 22. **El Estado equitativo**, 111 pp., La Editora Argentina, Buenos Aires, 1932. 23. **Roca**, 205 pp., Prólogo de Octavio R. Amadeo, Imprenta y Casa Editora Coni, Buenos Aires, 1938. Utilizo meticulosamente los artículos siguientes publicados en **La Nación** entre los años 1935 y 1938: "La doctrina del perfecto amor en la 'Vita Nuova'", 1-9-35, 2a. sec., p. 1, col. 1-8; 8-9-35, 2a. sec., p. 2, col. 1-6. "El decoro estético", 26-1-36, 2a. sec., p. 1, col. 1-8. "La libertad del arte", 16-2-36, 2a. sec., p. 3, col. 5-8. "La bondad del arte", 23-2-36, 2da. sec., p. 2, col. 7-8. "La síntesis aritmética", 29-3-36, 2da. sec., p. 1, col. 1-5. "La armonía pitagórica", 12-4-36, 2da. sec., p. 1, col. 7-8 p. 3, col. 6-8. "Vida y materia", 12-7-36, 2da. sec., p. 2, col. 1-3. "El helenismo en la caballería andante I", 27-9-36, 2da. sec., p. 1, col. 1-5; "El helenismo en la caballería andante II", 4-10-36, 2da. sec., p. 1, col. 3-6 y p. 2, col. 1-8; "El helenismo en la caballería andante III", 11-10-36, 2da. sec., p. 1, col. 1-6. "Rehallazgo del país", 8-11-36, 2da. sec., p. 3, col. 1-2 y p. 4, col. 5. "Arte y política", 13-12-36, 2da. sec., p. 2, col. 1-2. "Materia artística", 27-12-36, 2da. sec., p. 1, col. 7-8. "El escritor ante el deber", 11-4-37, 2da. sec., p. 1, col. 1-4. "El escritor ante la libertad", 16-5-37, 2da. sec., p. 1, col. 1-6. "El escritor ante la verdad", 13-3-37, 2da. sec., p. 2, col. 1-8. "El escritor ante la democracia", 27-6-37, 2da. sec., p. 3, col. 1-3. "Honor de artista", 25-7-37, 2da. sec., p. 1, col. 1-8. "Las Beatrices. El amor heroico", 15-8-37, 2da. sec., p. 1, col. 5-8. "Las Beatrices. El dominio de su gracia", 29-8-37, 2da. sec., p. 1, col. 4-8. "La ralea de Caín", 19-9-37, 2da. sec., p. 1, col. 1-8. "Ética y Estética", 26-9-37, 2da. sec., p. 1, col. 4-8. "La guerra de los ideólogos", 31-10-37, 2da. sec., p. 2, col. 1-3. "Los dos balances", 26-12-37, 2da. sec., p. 1, col. 3-8. "Conciencia de escritor", 16-1-38, 2da. sec., p. 1, col. 6-8 y p. 4, col. 6-7. "Formación del ciudadano", 13-2-38, 2da. sec., p. 1, col. 1-5. b) Bibliografía: Para una bibliografía de Leopoldo Lugones, remito a Miguel Lermón, **Contribución a la bibliografía de Leopoldo Lugones**, 255 pp., Ordenada y preparada en el Instituto de Literatura Argentina de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Ediciones Maru, Bs. As., 1969. En cuanto a la abundantísima bibliografía sobre la obra y el pensamiento de Lugones, cito solamente los títulos que aparecen al pie de página de mi exposición.

II. LA IDA

a) Una cosmogonía teosófica

Ya en Buenos Aires, aquellas ideas entre teosóficas y positivistas evolucionistas, adquiridas en los libros que podía leer en Córdoba en aquel tiempo, en lugar de diluirse se ahondaron como puede comprobarse en su **Ensayo de una cosmogonía en diez lecciones** (1906) incluido como última parte de **Las fuerzas extrañas**. En este curioso escrito, el autor se presenta como un mero agente de una "revelación" que él puede transmitir ya que no se le ha exigido "secreto". La vida, "es la eterna conversión de las cosas en otras distintas" y abarca todo el universo (11), estableciéndose una periodicidad que consiste en llegar a ser y en dejar de ser. Este equilibrio, "coincidencia de ser y de no ser", es la existencia. En nuestro universo, "**lo que viene a ser se llama materia, y lo que deja de ser se llama energía**". Una proviene de otra en movimiento polar. Y, como es lógico, "un universo que nace, es el producto de un universo que fue, y basta para demostrarlo, que ese universo haya nacido: **ex nihilo nihil**" (12). Todo esto es duración y esta duración es eternidad pues "el no existir" es inconcebible, en el seno de la absoluta energía. En medio de un "determinismo cósmico" que se parece ya al evolucionismo de Haeckel, ya al de Spencer o, si se quiere, al movimiento cósmico de los gnósticos antiguos, Lugones fantasea (que no filosofa propiamente) admitiendo la existencia del éter cuyo primer efecto es la electricidad. Esta "lux" invisible (lo contrario de la "luz negra" del zohar hebreo) es la primera manifestación material (llamada por los antiguos "alma del mundo") pero sólo como "longitud absoluta". La transformación de la electricidad de estática en dinámica engendra la segunda dimensión y, con ella, la forma (superficie) haciendo así posible la materia en las tres dimensiones. El espacio es algo y, con Spencer, equivale a un sólido perfecto. Resumamos con el propio Lugones: "la absoluta energía (al volverse materia), engendra simultáneamente al tiempo y al espacio, o mejor dicho, la extensión por el movimiento; la magnitud, la forma, el átomo, es decir, los fundamentos del universo bajo sus múltiples aspectos de ideación, de conciencia, de número y de objetividad" (13). Materia y energía son, pues, lo mismo, y siempre ha existido la inteligencia (cósmica) que, al lograr su estado humano, logra su suprema perfección. Y así sin cesar, pues comienza después el proceso inverso o de desintegración; de ahí que "alcanzar el estado humano viene a ser para los seres de la

- (11) **Las fuerzas extrañas**, p. 149; cito por la 4ta. ed. Huemul, Bs. Aires, 1966. En cuanto a las obras por Lugones conocidas de Helena P. Blavatsky, existe una reciente edición argentina. **La doctrina secreta**, 6 vols., Ed. Kier, Buenos Aires, 1970-2; en España, se ha editado recientemente, **Isis sin velo. Clave de los misterios de la ciencia teológica antigua y moderna**, 4 vols., trad. de Federico Climent Ferrer, Colección Hespérides, Madrid, 1977. La publicación de estas obras sin ningún valor científico, prueba el renacimiento del ocultismo y ciertas formas oscuras de "doctrinas" iniciáticas que también hacen acto de presencia en algunos círculos literarios argentinos.

- (12) **Las fuerzas extrañas**, p. 150.

- (13) *Op. cit.*, p. 167.

tierra la suprema perfección de este mundo. Conociendo este proceso, la Kábala había dicho muchos siglos antes que los darwinistas: 'La piedra se convierte en árbol, el árbol en animal, el animal en hombre y el hombre en espíritu puro', dando a las cosas un alcance bien superior..." (14). Esto le permite a Lugones admitir una peregrina hipótesis que consiste en invertir la escala darwiniana pues el hombre sería "el progenitor del reino animal" y explicaría así por qué Adán daba 'nombres' a las cosas y a los animales que existían en él como potencialidades sin objetividad.

En este mundo entre kabalístico y gnóstico, entre fantástico y absurdo (donde se llega a hablar de "espíritus de la luna") se explica que el pecado sea sólo "fuerza ciega", ignorancia. Lugones no entiende el problema cristiano del mal y su fantasía cosmogónica le hace negar toda condenación eterna por un lado y, por otro, abrir la posibilidad de la reencarnación. Más allá de la lucha por la vida existe una lucha de "seres superiores" y así siempre. Este ocultismo teosófico nada sólido recibió, sin embargo, el impulso vital del genio poético de Lugones y enseguida lo veremos decantarse en doctrinas más firmes, como quien va abriendo una picada en la selva de opiniones y doctrinas sin encontrar el propio camino. Durísimo destino, sin duda.

b) "Los dioses no han muerto y van a volver"

Con el transcurso del tiempo, Lugones adquirió una erudición clásica asombrosa por su minuciosidad, por su amplitud, por su exactitud; pese a lo cual no logró ocultar del todo su carácter de autodidacta que aparece en algunos juicios, en ciertas conclusiones terminantes, en la necesidad de rectificar algunas opiniones propias no sólo por maduración interior, como es lo natural, sino también por haber descubierto caminos de investigación que ya debía haber poseído por propia formación. Sea como fuere, el centenario de la Patria se acercaba y fue ocasión para que Lugones expusiera su tesis sobre el helenismo y la presencia constitutiva del helenismo en la tradición nacional; esto suponía una minuciosa investigación sobre la cultura griega y su posterior evolución.

Los descubrimientos efectuados en Micenas por Schliemann permitieron que la Grecia prehistórica se nos volviese contemporánea y, en ese sentido, "no bien tenemos en un pueblo un edificio y un poema, ya estamos en situación de determinar su carácter" (15). De ahí que el Himno debe inspirar las obras de arte y este helenismo esencial se trasunta en la Edad Media en la cual el mundo es considerado como un símbolo (drama litúrgico o autos sacramentales por ejemplo) y de lo cual son excelente muestra las **Stromatas** de Clemente de Ale-

(14) Op. cit., p. 186.

(15) *Piedras liminares*, p. 614, edición de *Obras en prosa*, Aguilar, Madrid-México-Buenos Aires, 1962.

jandría (16). Pero no significa que Lugones valorara positivamente al Cristianismo sino sólo en cuanto él mismo —sin quererlo— era continuación de los mitos antiguos. La clave de este mundo simbólico era la Biblia "como hoy lo es la selección natural", sostiene darwinianamente: "así como la síntesis simbólica de nuestras ideas sería un comentario del transformismo (recuérdese la filosofía de Spencer), entonces lo era una catedral" (17).

Lo que realmente está vivo es el pensamiento heleno y, por eso, "marchamos visiblemente hacia un efectivo politeísmo por la inmigración de dioses que nos ha traído la inmigración de los hombres"; de ahí que: "la llama que debemos encender en nuestra ara es el fuego ateniense del dios desconocido, con que el paganismo había anticipado a todos los hombres el derecho evangélico de adorar en espíritu y en verdad" (18). Por eso, el monumento argentino de la Independencia debe contener y expresar la Pampa, el Plata, los Andes como las tres "gigantescas unidades" que surgen de nuestra topografía y que son elementos estéticos imposibles de soslayar. Con estos supuestos, Lugones podía proclamar un "efectivo politeísmo", como lo hizo en una de sus conferencias en Córdoba, suscitando la reacción del Padre Liguero.

c) El helenismo anticristiano

Pero Lugones había de ir más lejos aún. La Argentina es "tierra de labor propicia al ensayo de toda simiente" que no es otra que el ideal griego de vida y al cual pertenecemos por entero como anuncia en el prólogo de **Prometeo**. En este mundo en el cual se confunde la grandeza con el dinero, con el maquinismo, con el comercio (que Lugones desprecia) es menester la "espiritualización del país" por medio de un recto "arte de vivir" para el cual la verdad, el bien y la belleza constituyan al objeto supremo de la vida: "No habiendo encontrado en la filosofía moderna pensamiento más alto que el de Platón, por ejemplo, he decidido quedarme con Platón. Entre el espiritualismo de los teogonistas griegos y el naturalismo materialista de los sabios actuales, aquel me ha parecido más sólido" (19).

Quizá puede advertirse un progreso entre las lecciones de cosmogonía y **Prometeo** pues mientras en aquéllas Lugones es un naturalista radical, en éste el naturalismo craso es rechazado por el ideal de la cultura griega: "Somos todavía bárbaros respecto a la cultura helénica. La civilización cristiana es un fracaso en todo lo que no representa una prolongación del paganismo" (20). Porque el Cristianismo o interrumpió lo válido de la cultura griega o simplemente la prolonga en

(16) Op. cit., p. 664-5.

(17) Op. cit., p. 666.

(18) Op. cit., p. 741.

(19) **Prometeo**, p. 779, de la misma edición.

(20) Op. cit., p. 780.

cuanto él es, también, pensamiento mítico ya que el mito y la mitología es el origen de nuestras ideas; es decir, el pensar es, por esencia, mítico, y tras los misterios griegos subyace una **unidad mítica** de todos los hombres; en efecto, "la mitología es el germen de todas nuestras ideas, no existiendo, entonces, estudio psicológico de mayor importancia" (21). Todos los esfuerzos del Cristianismo para negarlo han sido en vano y la mitología comparada (Max Müller, Adalberto Kuhn) revela aquella unidad mítica de todos los hombres; en todos los cultos, el hombre antiguo "veía... la expresión de una verdad común" (22).

Con este supuesto, es menester **llenar de agua fresca el cántaro vacío** y, por eso, **Prometeo** quiere ser la acción que muestre a la Atenas del Plata su modelo griego fundado en la posesión de la justicia. De ahí que respecto de este libro diga Lugones que "propone un ejemplo y una esperanza. Ahí está su fórmula: llegar a la sabiduría y a la verdad por el imperio de la justicia. Ser la Atenas del Plata —¡bello nombre!— en la realidad del espíritu. Adoptar en definitiva como ideal argentino la propagación sin tasa de la civilización y de la justicia. He aquí la manera de **llenar con agua fecunda el cántaro vacío**" (23). De ahí que la obra de Lugones sea un análisis minucioso de los mitos antiguos pues desde ellos debe surgir el modelo de vida nacional, superior, como los mismos mitos, a los fenómenos naturales. No existe misterio cristiano que no surja de algún misterio pagano; de ahí la arbitrariedad de la idea de creación: "media... todo un abismo entre el concepto mitológico del universo cuya causa y razón primordial es la justicia, y la creación arbitraria del dios cristiano" (24). En cambio, la mitología consideraba real la existencia de los dioses no como entidades semejantes a nosotros sino "colectivos o huestes que recibían un nombre personal"; el politeísmo no excluía cierta unidad divina incomprendible para nuestra mente en cuanto "ser inefable o universo reasumido en sí mismo, o, si se prefiere, reducido a la cualidad absoluta de ser, que es la negación de toda cualidad" (25).

No queda, pues, espacio para la sobrenaturalidad del Cristianismo cuyos signos pueden encontrarse, por ejemplo, en el signo **Piscis** del zodiaco o en la astrología pagana. De ahí que Lugones asegure que el Cristianismo tomó de los misterios paganos mucho de su vocabulario, de su disciplina eclesíastica y organización cultural: "sus dogmas son hasta hoy 'misterios'; sólo que enteramente vacíos, como todo plagio meramente formal, resguardan en el absurdo sus imposiciones irracionales" (26). De modo, pues, que "la nueva religión compúsose... con los desechos políticos y morales del paganismo" (27). Así interpre-

(21) Op. cit., p. 785.

(22) Op. cit., p. 814-5.

(23) Op. cit., p. 1063.

(24) Op. cit., p. 838.

(25) Op. cit., p. 849.

(26) Op. cit., p. 950.

(27) Op. cit., p. 951.

ta Lugones los misterios como la Eucaristía y no creo necesario proseguir en detalle con el análisis porque, para el fin de esta exposición, basta con la idea central, salvo en lo que se refiere a la aplicación al país de estas ideas centrales.

El acendrado patriotismo de Lugones alimenta su esperanza de una grande Argentina inspirada en la cultura griega (cuya esencia nos pertenece). La norma no será otra que "el espíritu de justicia que encierra el superior encanto de la solidaridad" (el agua del cántaro) (28). Existe pues un "ideal latente" de la expansión argentina, manifiesto, por ejemplo, en la doctrina Drago, en el Sol de Mayo, todo lo cual implica una civilización, una moral, un culto (29). Pero la doctrina lugoniana sigue siendo intrínsecamente pagana, hasta donde puede serlo **después** del Cristianismo. El socialismo de Lugones no es marxista sino griego, aunque su simplista concepto de justicia identificado con la igualdad le hacía rebelarse contra ciertos valores tradicionales; pónese esto de manifiesto en su extensa crítica a lo que él llamó "el dogma de obediencia", en la cual, una vez más, se funda en un minucioso y erudito análisis de la civilización griega y romana (30).

d) La Argentina esencial

1. **Un nuevo ser llamado a la existencia.** A esta altura de su itinerario espiritual (1916) Lugones produjo el que es quizá el más hermoso de sus libros en prosa, cuyo sólido contenido doctrinal ha tenido una profunda influencia en el pensamiento nacional. Me refiero a **El payador** que participa, a la vez, de la filosofía, la filología, el análisis literario, la historia, sobre el sentido del **Martín Fierro**. Los payadores tuvieron un papel esencial en la formación de la Argentina y, como ha pasado con otras razas del tronco greco-latino, aquí se inició también con una obra de belleza que inventó "un nuevo lenguaje para la expresión de la nueva entidad espiritual" (31). Apareció así un "otro castellano" y su espontánea génesis culminó en el poema **épico** que supone "un nuevo ser llamado a la existencia". La producción de un poema épico expresa una "aptitud vital" apoyada en la verdad, en la belleza y en el bien, que corresponden a los dominios de la filosofía, la estética y la ética (32). Así pues, "la obra de arte pone al alma en estado de belleza, cuando por medio de su armonía peculiar consigue que aquella unidad sienta en sí misma la unidad de la universal armonía; y esa emoción es un estado divino, el único normalmente asequible sobre la tierra, porque en su goce coinciden las nociones arquetípicas de verdad, belleza y bien, o sea la totalidad de la vida espiritual. La noción de bien está en la perfección de la armonía; la noción de la

(28) Op. cit., p. 1069.

(29) Op. cit., p. 1073-1076.

(30) **El dogma de obediencia.** Historia del dogma, Boletín de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, año I, nº 1, p. 1-112, junio 1921, Córdoba.

(31) **El payador**, p. 15, cito por la 3a. ed. Ediciones Centurión, Bs. As., 1961.

(32) Op. cit., p. 19.

verdad, en la realidad de su existencia; la noción de la belleza, en su encanto" (33).

De ahí que la poesía sea algo de primordial importancia en la cultura de los pueblos: Es imagen (de persona, idea o cosa) y música, reduciéndose así el lenguaje a fenómeno poético. Más aún: "toda la cultura es asunto de lenguaje" y cuando la poesía transforma un idioma en obra de arte, lo impone, y constituye la patria en cuanto fenómeno espiritual. En esta perspectiva debe contemplarse el **Martín Fierro**. Todavía Lugones sigue sin comprender el Cristianismo cuyas virtudes teológicas son, para él, "tres virtudes antisociales" y el Cristianismo en general es egoísmo. Pero, súbitamente, comprenderá más tarde su error.

2. La pampa, el gaucho, el argentino. Lugones cree que la Conquista española solamente fracasó con la Pampa, "este mar de hierba", y, por eso, a diferencia de lo que pasó en México y Perú, se exterminó a los indios combatiéndolos durante cuatro siglos. Era el indio pampa incapaz de civilizarse, pues, "esas razas sin risa, lo cual es significativo, nunca gozaron de la vida" y lo único que logró la conquista fue "armar al indio con más eficacia contra la civilización" (34). Así se explica la "gran guerra de la Pampa" y la existencia de los "cristianos fronterizos" en quienes predominó la raza blanca y desde ellos y con ellos "comenzó a formarse la sub-raza de transición tipificada por el gaucho" (35). Este jinete total ostentaba virtudes formidables: serenidad, coraje, ingenio, meditación, sobriedad, vigor y ciertas virtudes sociales resumidas en el don caballeresco de "la prodigalidad sin tasa de sus bienes y de su sangre". Virtudes moderadas por los defectos del ocio y del pesimismo. Paladín desplazado, tenía la tendencia a hacerse justicia por sí mismo y un profundo desprecio a la riqueza: "Si se recapitula los elementos de este estudio, dice Lugones, fácil será hallar en el gaucho el prototipo del argentino actual" (36).

Aunque Lugones cree que fue conveniente su desaparición "porque contenía un elemento inferior en su parte de sangre indígena", por el hecho de definirse como tipo nacional acentuó la separación de España "constituyéndonos una personalidad propia"; fue elemento diferenciador y conciliador entre español e indio, fue el soldado de la guerra gaucha por excelencia que fue la guerra de la Independencia: "hallamos que todo cuanto es origen propiamente nacional, viene de él" (37).

3. La poesía, la música, el lenguaje. No puedo detenerme en los análisis magistrales de Lugones sobre el gaucho; recordemos tan sólo lo que nos dice de las payadas de nuestros trovadores: "el tema, como

(33) *Op. cit.*, p. 39.

(34) *Op. cit.*, p. 55.

(35) *Op. cit.*, p. 58.

(36) *Op. cit.*, p. 79.

(37) *Op. cit.*, p. 105.

en las églogas de Teócrito y de Virgilio, era por lo común filosófico, y su desarrollo consistía en preguntas de concepto difícil que era menester contestar al punto, so pena de no menos inmediata derrota" (38). En tales momentos, la invocación a los númenes (a Dios en el caso de Fierro) "prueba la persistencia del carácter greco-latino en nuestra raza" (39). Más evidente resulta con la música ("el verbo inicial de toda civilización") todo lo cual conduce a Lugones a sostener que los poemas caballerescos —como el nuestro que es uno más— constituyen una continuación de la cultura greco-romana a través del vehículo que fue la civilización provenzal (40). Hasta la preferencia del gaucho por los instrumentos de cuerda y la misma estructura de su poesía, le permiten a Lugones sostener el origen griego, homérico, de la nacionalidad.

Por eso, "el paladín cristiano reprodujo con toda fidelidad a los héroes homéricos". De ahí que América no puede ser, aunque hija de España, una nueva España: "Los últimos caballeros andantes, que lo eran aquellos primeros conquistadores hispanos, trajeron al mundo recién descubierto por un compatriota espiritual, un ligur precisamente, el germen del futuro definitivo Renacimiento" (41). El idioma fue, entonces, un español distinto, es decir, "un castellano de América", vehículo de un antiguo y nuevo linaje espiritual.

4. El linaje de Hércules. Los extraordinarios análisis de Lugones muestran que el *Martín Fierro*, como todo poema épico, "expresa la vida heroica de la raza: su lucha por la libertad, contra las adversidades y la injusticia" (42). Por eso Fierro es un campeador, un paladín del derecho que le han arrebatado; nosotros llevamos el germen de este prototipo mostrado en este típico caso de "creación inconsciente". Con materia tosca, Hernández ha creado, es decir, ha espiritualizado la materia y la vida heroica surge nítida. Nada más argentino que este poema en el cual Lugones ve la política como "el azote nacional" de la cual provienen nuestros males por medio de la "falacia del sufragio" al cual Lugones detestó toda su vida. En el fondo de su exposición, circulan los claros principios de una estética: "El don de la poesía, sostiene, consiste en descubrir la relación de belleza que constituye la armonía de las cosas. Así nos da la comprensión del mundo; (...) ella descubre las relaciones trascendentales de nuestro ser, que son estados de belleza y de verdad" (43).

Esta estética por un lado, por otro la fidelidad al poema mismo y la consideración de sus verdaderos orígenes, convencen a Lugones que

(38) *Op. cit.*, p. 115.

(39) *Op. cit.*, p. 116.

(40) *Op. cit.*, p. 120.

(41) *Op. cit.*, p. 205.

(42) *Op. cit.*, p. 226.

(43) *Op. cit.*, p. 284; también p. 319, 323.

"nosotros pertenecemos al helenismo" (44). Y como Hércules es el antecesor de los paladines, por medio de la cultura provenzal traída en el alma de los soldados españoles, pertenecemos al linaje hercúleo. Así, "cuando el prototipo de belleza revive, el alma de la raza palpita en cada uno de nosotros. Así es como Martín Fierro procede verdaderamente de los paladines; como es un miembro de la casta hercúlea" (45).

5. **La Patria y los prolegómenos de la vuelta.** Esta exposición muestra, si nos fijamos bien, que Lugones había ido afirmando ciertos supuestos que le llevarían a un repudio del racionalismo de sus años mozos y, con ello, del liberalismo; por otra parte, su creciente pero antiguo rechazo de la democracia mayoritaria allanaba el camino. Solamente el Cristianismo, para él, continuaba siendo el obstáculo para el ideal que había expuesto brillantemente en **El payador**. La consternación de los liberales argentinos cuando proclamó "la hora de la espada" (1924), demuestra una gran incompreensión de la evolución intelectual de Lugones. Sin embargo, como hace notar don Julio Irazusta, el concepto de patria de quien ya era el poeta nacional por antonomasia, era un concepto vitalista y nietzscheano fundado (contra el Cristianismo) en la "sencilla aceptación de la vida" (46). El mismo año de su discurso de Lima comenzaba Lugones la publicación de los cuatro tomos de sus **Estudios Helénicos** (en realidad precedidos también por **El ejército de la Ilíada**, 1915, y por **Las industrias de Atenas**, 1919). Las tesis de **El Payador** y de posteriores artículos publicados en **La Nación**, están allí. Al estudiar el canto V de la Odisea, por ejemplo, señala el origen del paladín medieval, "prototipo heroico a su vez del cristianismo triunfante porque se helenizara; tal, asimismo, la causa principal del individualismo americano" (47). De este espíritu provienen las Cruzadas "que unificaron a Europa, y el descubrimiento de América que integró el planeta"; de semejante individualismo proviene la eficacia creadora de la civilización greco-latina. Las "civilizaciones" colectivistas salen de su propio ámbito sólo para destruir; en cambio, Ulises triunfa cuando está solo. Lugones insiste en el laicismo (un laicismo incomprendible) del paladín, aun cuando sostenga, comentando la muerte de Héctor, que "no sólo el paladín homérico fué el dechado del medioeval como tipo guerrero, sino que lo heredó con sus conceptos más característicos" (48). Cuatro años más tarde (1928) las líneas de su reflexión siguen la misma orientación en los **Nuevos Estudios Helénicos** en los cuales, como en **El Payador**, declara su intención de proponer a la Argentina un modelo de vida superador de materialismos, utilitarismos y maquinismos: "Nosotros, por nuestra ascendencia latina, que la concurrencia italiana a nuestro suelo robusteció, pertenecemos a las ra-

(44) *Op. cit.*, p. 350.

(45) *Op. cit.*, p. 351-352.

(46) **Genio y figura de Leopoldo Lugones**, p. 111-112, Eudeba, Buenos Aires, 1968.

(47) **Estudios Helénicos** III, La dama de la Odisea, p. 160.

(48) **Estudios Helénicos** IV, Héctor el domador, p. 288.

zas de belleza. Y con esto, venimos en línea directa de la Grecia que fue su progenitora".

Con una tenacidad y sinceridad conmovedoras, Lugones siguió adelante proponiendo el modelo de la Grande Argentina que, para llegar a ser, está ante "la hora de su destino" que ya ha llegado. La posibilidad es real pero, para ello, decía en 1930, en vísperas de un ensayo fracasado, es menester remover el obstáculo que es la política (de los partidos) y el sufragio universal. Respecto de lo primero, "la organización del Estado efectuaríase mediante la representación de instituciones y asociaciones determinadas, desde la academia universitaria al gremio manual, dando así sentido preciso al concepto de 'pueblo', que hoy no lo tiene" (49). Respecto del sufragio, "a la nociva y quimérica soberanía del pueblo, habríala reemplazado la soberanía de la Nación" (49). La "nueva democracia" que Lugones propone establecería "un sistema de equilibrio normal entre el individuo y la Nación" puesto que en el actual sistema "la representación empeora con la verdad del sufragio. Trátase, entonces, de un experimento agotado" (50). Excluido el régimen de partidos, cerrado el camino tanto al liberalismo cuanto al socialismo, el Estado equitativo se funda en una representación lograda por una "norma de proporción efectiva entre las entidades que **realmente** constituyen la Nación" (51). La distancia que Lugones ha puesto con aquel joven "liberal rojo" de los tumultos cordobeses finiseculares, es incommensurable. Su crítica al liberalismo y al sufragio universal, su reencuentro del país en la tradición greco-latina, todavía no lo han liberado de algunos errores como, en política, su tesis estatolátrica (nada hay en el Estado superior al Estado mismo) y su rechazo del Catolicismo precisamente en virtud del valor de la tradición greco-latina. Pero las vías de acceso estaban ya abiertas porque este rechazo se había quedado sin fundamentos en virtud de su propio progreso intelectual y de sus propias investigaciones llevadas a cabo con honestidad ejemplar.

III. LA VUELTA

a) La misión del escritor

Existía en Lugones una fidelidad consigo mismo verdaderamente excepcional. Por eso, ante el menor indicio de un error por él cometido, estaba dispuesto a rectificarse, a cambiar y volver a comenzar. Muchos no comprendieron esto porque creían que un hombre se define por una suerte de fijismo en sus convicciones; en cambio, la consecuencia auténtica consigo mismo exige algunas veces la rectificación y Lugones tenía el coraje que hace falta para ello. ¿Cuándo cambió Lugones y comprendió que en la tradición católica estaba lo que él tanto

(49) **La Grande Argentina**, p. 211 y 212, cito por la 2da. ed. Huemul, Bs. As., 1962.

(50) *Op. cit.*, p. 214.

(51) **El Estado equitativo**, p. 78.

había buscado? No podemos saberlo con exactitud. Pero sí podemos saber por qué cambió, fidelísimo a lo que él mismo llamaba "la misión del escritor" y que tiene gran valor para ese período comprendido entre los años 1935 y 1938, aunque puede pensarse que había comenzado con anterioridad. La misión del escritor (y del pensador naturalmente) es "la comunicación de la verdad y la belleza" (52). Cuando así no obra, "traiciona al pueblo". Más aún: "Como servidor del pueblo, debe el escritor a éste **la verdad**" (53) puesto que él no es otra cosa que "agente de la verdad, el bien y la belleza" (54).

Esta fidelidad a su misión esencial —que es deber de testimoniar la verdad siempre— lo enfrentó consigo mismo y, sin dudarle un instante, se rectificó como ya lo preanunciaba en las dos columnas (artículo inconcluso) de "Itinerario de ida y vuelta" cuando, ante los irónicos reproches que "suelen dirigirme por haber vuelto", decía poéticamente: "El emigrante más intrépido ahora un día la tierra que dejó"; por eso, tratándose de la vida intelectual, con idéntica sinceridad "hubo de retornar a lo bueno y a lo bello que abandonara en busca de lo mejor sin haberlo hallado" (55).

Cuatro años más tarde declaró haber comprendido que no solamente el Catolicismo no había sido impedimento para la transmisión de la tradición greco-latina, que tanto amaba, sino que, sin él, no hubiese aquélla sido posible: "extraviado yo entonces, decía Lugones, por la soberbia racionalista en la vanagloria de mi propia ignorancia, ni alcancé a verlo ni supe comprender que el cristianismo es la continuación providencial de la civilización greco-latina, cuya filosofía, ética, estética, derecho, idioma y propósitos, transfigurados por la Redención, como los mismos pueblos a quienes tocó su apostólica iniciativa, convirtieron en el bien común, prometido así al género humano: y que de ahí toma significación trascendente por lo ecuménica la incorporación de este Nuevo Mundo a la Cristiandad" (56). Lejos estaba ya del joven adherido al panteísmo y al naturalismo, a la teosofía y al ocultismo. Al recordar el panteísmo y el naturalismo, quizá Lugones tenía presentes sus primeros escritos cordobeses porque dice: "sistemas que también profesó mi ansiosa ignorancia" (57). Conmovera confesión de aquel hombre valiente y recto que inconmensurablemente lejos de ser un espíritu versátil, como gente superficial creía, es ejemplo de consecuencia tenaz y casi feroz consigo mismo.

b) La filosofía de la madurez

En esta época Lugones superaba los sesenta años y se encontraba

(52) "El escritor ante el deber", *La Nación*, 11-4-37, 2da. sec., p. 1, col. 1.

(53) "El escritor ante la verdad", *La Nación*, 13-6-37, 2da. sec., p. 2, col. 1 (en adelante, todos los artículos corresponden al diario *La Nación*).

(54) "Conciencia de escritor", 16-1-38, 2da. sec., p. 1, col. 6.

(55) "Itinerario de ida y vuelta", 28-6-31, p. 4, col. 8.

(56) "El helenismo en la caballería andante I", 27-9-36, 2da. sec., p. 1, col. 1.

(57) "Ética y estética", 26-9-37, 2da., sec., p. 1, col. 5.

en plena madurez intelectual. Es verdad que no fue un filósofo en sentido estricto, pese a lo cual filosofó; sin embargo, en esta época de madurez y de redescubrimiento del Catolicismo, parece haber experimentado la necesidad de fundamentar filosóficamente su pensamiento, y no se trata de una filosofía inmanentista sino metafísica: "pues si ésta (la filosofía) no ha de reducirse a crítica, estadística o análisis, **tiene que ser metafísica**. Toda explicación causal —agrega— trasciende la materia o redundante en escepticismo" (58).

Desde la perspectiva metafísica, Lugones busca una certeza originaria que él considera innata: "La afirmación de mi individualidad que defino llamándome **yo**, no es sensación sino idea innata, y de aquí su primordial certeza" (59). No habiendo comprendido plenamente el sentido del **cogito** cartesiano, tiende a identificarlo con "la afirmación de ser" que, en cuanto imprescindible al raciocinio, es "la proto categoría", es decir, "noción suprema racional que explica de suyo la creencia en Dios". En otras palabras, Lugones sostiene que la primitiva afirmación de ser conduce a Dios. Categóricamente: "**Sé que soy**: he aquí todo el hombre". Tanto en este artículo como en algunos otros textos aislados, es evidente que Lugones sostiene el principio de la propia **unidad** a partir de la certeza innata del yo. Quizá por eso dice: "el **yo** es la idea innata con que el alma define su estado de incorporación carnal" (60). Dicho de otro modo: "sé que existo; que soy uno; que estoy relacionado con las cosas"; a lo cual agrega: "Lo único de que no puedo dudar es de que existo, porque esta misma duda sería una referencia afirmativa: puedo dudar de que existo, precisamente porque existo" (61).

La manifestación de este estado es la **palabra** que, en cuanto instrumento de comunicación, "determina el carácter **social** del hombre", expresa la unidad espiritual del género humano y explica la existencia de la **ley natural**, es decir, "el concepto ético de la norma de proporción en toda mente: principio de equidad sobre el cual se organizó la civilización antigua" (62). En el mismo lugar, Lugones muestra cómo la Redención cristiana se unió a la filosofía pues "dio a la civilización su sentido universal, perfeccionando la obra greco-romana que consideró preparatoria de la suya". Esta es la raíz de toda explicación posible del hombre cuya conciencia es "síntesis de memoria, sentimiento y razón" (63). Es también la fuente de la **libertad** como capacidad de cumplimiento del deber y que Lugones considera "un estado de conciencia" (64). Por no haber comprendido esto (o por haberse rebelado

(58) "Los dos balances", 26-12-37, 2da. sec., p. 1, col. 7; el subrayado es mío.

(59) "Conciencia de escritor", 16-1-38, 2da. sec., p. 1, col. 6.

(60) *Op. cit.*, p. 1, col. 7.

(61) "Formación del ciudadano", 13-2-38, 2da. sec., p. 1, col. 2.

(62) "Conciencia de escritor", 16-1-38, 2da. sec., p. 1, col. 7.

(63) "Rehallazgo del país", 8-11-36, 2da. sec., p. 3, col. 2; "Ética y Estética", 26-9-37, 2da. sec., p. 1, col. 2; "Conciencia de escritor", p. 1, col. 6.

(64) "Rehallazgo del país", 8-11-36, 2da. sec., p. 3, col. 2.

contra esto) el liberalismo es un "sistema de paradojas" destructivo del hombre. El mismo autor de **Piedras liminares** y de **Prometeo** (1910) y, más lejos aún, de aquel **Ensayo de una cosmogonía** (1906) o, más remotamente todavía, del poema **Los Mundos** (1890), donde negaba categóricamente la idea de **creatio ex nihilo**, ahora la sostiene claramente (1937): "Sin salir de la filosofía, la materia y la nada no pueden substituir a Dios, pues ante la mera razón humana, resuélvense al último en negaciones absurdas" (65). He leído por ahí alguna referencia al Lugones "de la madurez" que sería un negador de la **creatio**, postulator de un monismo oscuro... Nada de eso, el verdadero Lugones de la madurez sostuvo las verdades esenciales de la filosofía cristiana.

Por si esto fuera poco, Lugones comprendió también la consecuencia necesaria de aquella actitud doctrinal: La primacía de la contemplación sobre la acción. Por eso decía: "sin contemplación no hay arte o expresión comunicativa de belleza" (66). Lo cual vale también para el ser pues se convierte con la belleza y con la verdad. Todo lo cual explica el nuevo concepto de ciencia estrictamente contrario al positivismo: En efecto, "para no reducirse (la ciencia) a puro experimento y observación, sin más consecuencia que su aplicación a la industria, la ciencia no habrá de tener su fin en sí misma". Lugones apunta hacia la ciencia filosófica cuando agrega: "El objeto de la ciencia no es el fenómeno, sino la ley a que obedece; su causa, pues; y de consiguiente, la filosofía" (67). En cambio Lugones veía un grave peligro para el mundo en el avance de la "ciencia utilitaria" (68). No puede haber ciencia sin Dios y sin causas últimas; sólo así se entiende este texto fundamental: "el hecho comprobado es tan sólo la mitad de la verdad que no se totaliza sino simultáneamente con la belleza y con el bien, según el concepto platónico. Es esto lo que quiere decirse cuando se afirma que no hay ciencia sin Dios, y que, de consiguiente, la indagación escéptica de la verdad, salga de ello el mal o el bien, es una perversión antisocial del racionalismo" (69).

c) La crítica total al racionalismo liberal

El pecado fundamental del racionalismo es su humanismo mundano que hace del hombre y su autosuficiencia su dogma esencial. Es la actitud fundamental del hombre liberal-burgués, padre de la democracia mayoritaria y sufragista que Lugones tanto detestaba, y después, del marxismo, como consecuencia interna suya. Por eso escribía Lugones: "La **autoidolatría** del hombre que el racionalismo comporta, y la divinización de la materia en el dogma del progreso indefinido, llevan correlativamente a la apoteosis del animal en el mono del transformis-

(65) "Ética y Estética", 26-9-37, 2da. sec., p. 1, col. 5.

(66) "El escritor ante el deber", 11-4-37, 2da. sec., p. 1, col. 2.

(67) "La libertad del arte", 16-2-36, 2da. sec., p. 3, col. 6.

(68) "Vida y materia", 12-7-36, 2da. sec., p. 2, col. 2.

(69) "El escritor ante la verdad", 13-6-37, 2da. sec., p. 2, col. 8.

mo, del salvaje del "Contrato social", del patán en la dictadura del proletariado. Triple baja fundada en la negación del Edén. Allá donde Satanás dijo a los hombres por primera vez que mediante su propio discernimiento del bien y del mal, serían ellos como dioses (Génesis, III, 2-5)" (70).

En varios textos, todos publicados entre 1935 y 1938, insiste Lugones en este fenómeno capital de la autoidolatría como resultado de la autosuficiencia de la razón del hombre que destruyó la síntesis medieval, puso a la razón como criterio de la verdad, fundó nuestra anarquía actual, fue el dato esencial del liberalismo y, como por derivación de él, del futuro socialismo marxista. Hay pues una suerte de "síntesis inversa" que no es otra que "la autoidolatría del hombre, fundada en la omnipotencia de su razón" (71). Esta por Lugones llamada "fe laica" se resume en la "superstición" del siglo XIX manifestada en el racionalismo que es "efectivamente la autoidolatría del hombre, o egoísmo supremo en que por otra parte se ve la inversión satánica que el ateísmo constituye" (72). La fe laica de la razón es la destructora de la teocracia medieval que ha reemplazado a Dios por la autoidolatría del hombre (73).

¿Cuál ha sido y cómo se ha desarrollado este proceso? El proceso que tanto preocupa a Lugones consiste en la autoposición de la razón y el rechazo (al menos metodológico) de todo cuanto le trasciende. En cuanto a los momentos históricos de su evolución, Lugones, desde la vuelta de la razón sobre sí misma, distingue "distintas etapas, a empezar por la Reforma, el materialismo cínico y brutal del siglo XVIII...", hasta el estadio de la dictadura del proletariado. Este momento —entre los siglos XVIII, XIX y el XX— supone "la dialéctica hegeliana que viene a ser como método una renovación de la sofística" que lleva a sus últimas consecuencias el "optimismo eterno o progreso indefinido", y también el "fatalismo histórico" que consiste "en la omnipotencia optimista de la materia a la cual transfiere los atributos de Dios". Estas son las consecuencias de la Revolución Francesa (cuya doctrina es llamada por Lugones "materialismo precursor") y del "cinismo naturalista" de Rousseau (74). El materialismo dialéctico de Marx, proviene de la dialéctica hegeliana y de la descomposición del espíritu de occidente; pero no solamente Marx sino el "cinismo egoísta" de Max Stirner que diviniza al hombre ("lo absoluto fuera del dominio de la fe"), el pensamiento de Freud y, naturalmente, el ejecutor del marxismo que es Lenin. En el mismo lugar y a propósito del freudismo, escribe Lugones estas categóricas palabras: "El Dios-Totem; el Hombre-Mono; el

(70) "La libertad del arte", 16-2-36, 2da. sec., p. 3, col. 5.

(71) "El decoro estético", 26-1-36, 2da. sec., p. 1, col. 1 y 2.

(72) "Rehallazgo del país", 8-11-36, 2da. sec., p. 3, col. 2.

(73) Cf. además, "Arte y política", 13-12-36, 2da. sec., p. 2, col. 1; "La ralea de Caín", 19-9-37, 2da. sec., p. 1, col. 1; "Los dos balances", 26-12-37, 2da. sec., p. 1, col. 1.

(74) "Formación del ciudadano", 13-2-38, 2da. sec., p. 1, col. 3.

Becerro de Oro; he aquí, en su propio resumen, la trinidad anticristiana. ¿No es acaso, más significativo aún, que todos esos filósofos fueran israelitas y protestantes? El kantismo tuvo justamente por objeto reemplazar al tomismo...". Este proceso tiene dos enseñanzas capitales: "La desintegración anarquizante provino del abandono de la fe en la conducta pública y en la especulación filosófica" (75).

En otros dos lugares distintos, Lugones expone las mismas ideas señalando las etapas de la progresiva autoidolatría del hombre: En "Arte y política": a) "la rebelión racionalista" y la consiguiente "hipertrofia del Estado"; b) "el estado calvinista" que materializa sobre la tierra el reino de Dios; c) la Revolución Francesa "que fue el desenlace francamente anticristiano de aquella revolución herética, substituyó a Dios con el pueblo"; supone "la enseñanza laica"; d) la hipertrofia del Estado, que se manifiesta en los parlamentos; e) el materialismo histórico. En "La guerra de los ideólogos", las etapas son las siguientes: a) "el racionalismo en todas sus variedades democráticas"; para Lugones, estos sistemas hacen del pacifismo su bandera —del liberalismo al soviét— y han arrojado al mundo a una guerra mundial; b) la democracia moderna; c) el libre examen protestante; d) el laicismo; e) la mentira como sistema que él creía comprobar en los partes noticiosos de la guerra chino-japonesa y de la guerra de Abisinia, todo lo cual demuestra la existencia de una general hipocresía. Concluía Lugones: "Son los ideólogos liberales quienes provocan la guerra, y peor si de buena fe, porque entonces la tornarán inevitable. Expresión de la soberbia satánica, el racionalismo no puede dar sino frutos de maldición" (76).

Además de las consecuencias inevitables del racionalismo y que son la divinización de la materia (77) y el ateísmo (78), la civilización —que para el Lugones de la madurez se identifica con el cristianismo— ha sido herida de muerte: En efecto, "la civilización es una entidad moral que puede o no coincidir con el progreso mecánico, según se vio para este segundo caso en la Grecia antigua, tan pobre de máquinas como rica de artistas y de filósofos; mas, si dicho progreso existe a la vez, la civilización tiene que gobernarlo, según hace la mente con el cuerpo, pues de no, el maquinismo dominante será un retorno a la barbarie..." (79). De ahí la necesidad que tiene el mundo de una "dirección espiritual" (como en la Edad Media); pero, hoy, el **héroe** como prototipo ha sido cambiado por el **millonario**... inversión tan bien tipificada en la Argentina por Juan Bautista Alberdi "quien llama —recuerda Lugones— al heroísmo 'manía aciaga y ridícula' " pues cree que es

(75) *Op. cit.*, p. 1, col. 4.

(76) "La guerra de los ideólogos", 31-10-37, 2da. sec., p. 2, col. 1-3; texto muy parecido, en "Conciencia de escritor", 16-1-38, 2da. sec., p. 1, col. 8.

(77) "El decoro estético", 26-1-36, 2da. sec., p. 1, col. 6; "Vida y materia", 12-7-36, 2da. sec., p. 2, col. 1.

(78) "Vida y materia", ib., p. 2, col. 1; "La ralea de Caín", 19-9-37, 2da. sec., p. 1, col. 3.

(79) "La ralea de Caín", ib., p. 1, col. 4.

la riqueza la única condición de la libertad (80). De todo ello se siguen ciertos "dogmas" como la "libertad incondicional", la "degradación del trabajo en mercancía", "la erección del capital en potencia impersonal" y la habitual "confusión de autoridad con tiranía" (81).

d) La "síntesis católica"

1. **El helenismo cristiano.** La misma pluma que en el prólogo de **Prometeo** había escrito que "la civilización cristiana es un fracaso en todo lo que no representa una prolongación del paganismo" (82), sostiene ahora que "el cristianismo es la continuación providencial de la civilización greco-latina" (83). Lugones sostiene, con un término muy propio, que filosofía, estética, ética, etc., han sido "transfigurados por la Redención". Dicho de otro modo, no han desaparecido sino que han logrado un otro ser que es su estado cristiano. Elijo uno de los textos más significativos: "La cristianización del pensamiento griego, al transformar substancialmente la filosofía, conformándola con la teología, e integrando así el espíritu humano en la luz trascendente de la Revelación, es decir, en belleza y en verdad, creó con ello una nueva ciencia y una nueva armonía moral, cuyos móviles primordiales fueron las tres virtudes: fe, esperanza y caridad, correspondientes a la afirmación trinitaria de Dios y a la naturaleza de la conciencia, síntesis a su vez de memoria, sentimiento y razón". Todo lo cual significaba, para Lugones, que "lo griego (es) la verdad primaria, y esto (lo cristiano) la perfección de la verdad" (84). De ahí que, frente a la autoidolatría de la razón moderna, "el cristianismo es la integración del espíritu humano en la perfección de la verdad" (85).

En la tradición que viene de Platón y Aristóteles, que pasa por Dionisio el Areopagita, San Agustín y Santo Tomás hasta las órdenes mendicantes, ve Lugones la realización concreta de aquella transfiguración cristiana de la cultura griega: "la vinculación más profunda de las órdenes mendicantes al tronco griego, defínese mejor en la respectiva modalidad de su filosofía y su teología: el helenismo peripatético de Santo Tomás de Aquino, y el platonismo de los franciscanos que remonta a San Agustín, pero integrándose ambos en la síntesis primordial del prodigioso Areopagita, para considerar a la creación una obra de arte y a la fraternidad con los seres una expresión de belleza" (86). Lugones ve una "coincidencia providencial" en la que "asignó al cristianismo la continuidad histórica de la civilización". La influencia de Ibn-Gabriel en la Edad Media ("exposición de la doctrina neoplatónica con método peripatético") le convence —de la mano de Menéndez y Pela-

(80) *Op. cit.*, p. 1, col. 5-6.

(81) *Op. cit.*, p. 1, col. 8.

(82) **Prometeo**, p. 780.

(83) "El helenismo en la caballería andante I", 27-9-36, 2da. sec., p. 1, col. 1.

(84) "Vida y materia", 12-7-36, 2da. sec., p. 2, col. 1.

(85) *Op. cit.*, p. 2, col. 3.

(86) "El helenismo en la caballería andante I", 27-9-36, 2da., sec., p. 1, col. 5.

yo— que la filosofía cristiana de entonces “resultó de genuina inspiración griega por agencia judeo-arábiga principalmente” (87).

2. La teocracia cristiana y el mundo actual. A esta altura de su itinerario, Lugones estaba convencido que “el Cristianismo es la civilización” (88). No dudó en afirmar “la sinonimia de cristianismo y civilización” (89) precisamente como advertencia a la intención del racionalismo liberal de oponer ambos conceptos. En esta perspectiva se comprende mejor su tesis —totalmente católica— de que “el Cristianismo (es) continuación providencial de la civilización greco-latina”, según ya expuse. Por consiguiente, Lugones puede ir más lejos y, como siempre, no duda en hacerlo: “Tengo dicho, afirma, que el internacionalismo de la civilización es el cristianismo y que con él basta, según la comprobación experimental que le dió su **teocracia** en la Edad Media. Basta ver cómo se conformaba el pensamiento medieval para aceptarla, fundando en ella por primera y única vez un **derecho público europeo**” (90). Dos afirmaciones capitales de Lugones: La primera se refiere a la teocracia (la “síntesis católica”) del cristianismo medieval y, la segunda, a la correlativa vigencia de un derecho público que rubricaba la **unidad** espiritual de la Cristiandad, destruida por la autoidolatría de la razón racionalista y el protestantismo.

En varios textos vuelve Lugones sobre el tema (91) y, en otros, compara aquella teocracia con el mundo contemporáneo: La Edad Media, “religiosa y guerrera”; la época actual, “plebeya y mercantil”; la primera fue una “teocracia pontificia”, mientras que la segunda está marcada por “la dictadura del proletariado”. De ahí que sea urgente “restablecer la norma cristiana del heroísmo” no como un retorno imposible a la Edad Media sino a la unidad espiritual, para conformar a ella nuestra acción (92). Simplemente, aquella “síntesis cristiana” fue desbaratada por “el racionalismo rompiendo la continuidad de la civilización greco-romana en la cristiandad ecuménica, para substituir la norma de justicia temporal y eterna por el criterio de conveniencia material” (93). La teocracia cristiana, en cambio, “dió a la civilización su sentido universal, **perfeccionando** la obra greco-romana que consideró preparatoria de la suya” y suyo fue “el engendro de cinco idiomas que son los romances derivados del latín por acción de los poetas cristianos” (94); y su ley no fue otra que los diez mandamientos de la Ley de Dios.

3. La mujer, el ideal de belleza y el paladín cristiano. Como puede ob-

(87) *Op. cit.*, p. 1, col. 6.

(88) “Las Beatrices. El amor heroico”, 15-8-37, 2da. sec., p. 1, col. 5; “Las Beatrices. El dominio de su gracia”, 29-8-37, 2da. sec., p. 1, col. 7.

(89) “El escritor ante la verdad”, 13-6-37, 2da. sec., p. 2, col. 1.

(90) *Op. cit.*, p. 2, col. 6; el subrayado es mío.

(91) “Las Beatrices. El amor heroico”, 15-8-37, 2da. sec., p. 1, col. 6; “Arte y política”, 13-12-36, 2da. sec., p. 2, col. 1.

(92) “Los dos balances”, 26-12-37, 2da. sec., p. 1, col. 7.

(93) “Conciencia de escritor”, 16-1-38, 2da. sec., p. 1, col. 8.

(94) *Op. cit.*, p. 1, col. 7.

servarse, existe una real continuidad del pensamiento maduro de Lugones de los **Estudios Helénicos**. Es cierto que mientras que en éstos el Cristianismo aparece como un obstáculo para la civilización (salvo en lo que conserve del paganismo) y en cambio en los artículos de su madurez el Cristianismo es el vehículo de transmisión, más aún, la perfección y sobreelevación de la tradición greco-romana, sin embargo, todo lo demás se mantiene y muestra una continuidad perfecta. El mismo Lugones se preocupó de señalarlo pues el primer artículo suyo sobre “El helenismo en la caballería andante” comienza con una extensa cita de los **Estudios Helénicos**. Así, “el caballero andante del siglo nono fue el cruzado del undécimo, cuando la Cristiandad emprendió su contraataque sobre el litoral asiático y africano”; el paladín, el héroe cristiano, es prototipo de virtud: “entre cristianos y musulmanes existían muchos (...) puntos de contacto en los cuales manifiéstase, a mi ver, **el sentido providencial de la historia**; el **honor**, que es la virtud laica por excelencia; la veneración de la **mujer**”, la afición a las letras griegas (95). La veneración de la mujer alcanzó su culminación y transfiguración en el culto de María Inmaculada: “Así lo encarnó en belleza aquel culto de la Inmaculada que fue por excelencia la devoción de los paladines”; aunque Lugones sigue viendo un paralelismo con la virgen pagana del Partenón, esta vez ha sido transfigurada por la Redención. De todos modos, “hubo más helenismo viviente en la Edad Media que en el Renacimiento y en nuestros días” (96). La tesis de los **Estudios Helénicos** y, sobre todo, de **Prometeo**, se ha invertido en lo que respecta al Cristianismo.

De acuerdo con lo dicho, “es la mujer quien civiliza” (97), particularmente en el sacramento del matrimonio y en el ideal (Beatriz) del caballero cuya aspiración, una vez aceptada, a ambos obligaba en casta espera. Por eso, “nunca tuvo... la mujer mayor dignidad, situación más alta y más bella a un tiempo que bajo el signo cristiano del heroísmo suscitado por su casta gentileza” (98). Hoy, en lugar del perfecto caballero medra el perfecto negociante, representante fiel de la “ralea de granujas engendrada por el liberalismo”. Sólo en el Cristianismo alcanza la mujer su dignidad: “Así, el anuncio de la redención hízose en la persona de la Elegida Virginal” (99).

Lugones comprueba que tanto el espíritu de la Edad Media como el ideal del paladín cristiano, cumple y lleva a sus últimas consecuencias el **modelo troyano**. Lo que en **El payador** había anunciado como el “linaje de Hércules”, ahora, gracias al Cristianismo, tiene su momento esencial en el caballero andante cristiano y, por eso, en él se trasmite a América lo helénico cristiano. En esta perspectiva, el gaucho adquiere toda

(95) “El helenismo en la caballería andante I”, 27-9-36, 2da. sec., p. 1, col. 3; los subrayados son míos.

(96) “El helenismo en la caballería andante III”, 11-10-36, 2da. sec., p. 1, col. 6.

(97) “Las Beatrices. El amor heroico”, 15-8-37, 2da. sec., p. 1, col. 5.

(98) “Las Beatrices. El dominio de su gracia”, 29-8-37, 2da. sec., p. 1, col. 5.

(99) *Op. cit.*, p. 1, col. 8.

su verdadera dimensión de caballero católico y heredero de lo griego y lo latino transfigurado por la Redención. Compréndese ahora por qué, en los artículos de su madurez, diga Lugones, como en el cuarto tomo de **Estudios Helénicos**, que "el paladín cristiano, se conformó ajustadamente al modelo homérico" (100). Pero ya no es el Cristianismo "una infección del alma greco-latina" (101), sino su "continuación providencial". Son ahora las virtudes cardinales las que "cimentan el carácter del paladín en la moral cristiana que resumen, **dando así a los prototipos helénicos la superioridad** celebrada" en los romances provenzales (102). Doc-
tamente, Lugones va mostrando cómo en las leyendas medievales (por ejemplo Merlín y Tristán en la **Tabla redonda** corresponden a Proteo y a Teseo) reviven los poemas homéricos (por ejemplo, Rolando es el Aquiles cristiano) y de ese modo —como había sostenido en **El payador**— "mantúvose en Provenza la cultura antigua" y los elementos épicos griegos pasaron a las leyendas cristianas (103).

4. **La Conquista de América, la última Cruzada.** Con lo expuesto se comprende por su misma lógica interna cuál es el lugar de América con relación a la "síntesis católica". En "El helenismo en la caballería andante", concluye Lugones que "la Conquista de América, o sea la operación que incorporó estos países a la Cristiandad, dándoles luego categoría de naciones, fue la postrera cruzada"; sus ejecutores fueron "el soldado y el misionero, sendos campeones de la espada y de la Cruz. Pues así son por ellos estas patrias hijas preclaras de la gloria y de la fe" (104).

Tal el verdadero origen de la Argentina: "Abnegación fraternal (la de los conquistadores) en la cual formáronse, la nuestra inclusive, todas las naciones de su creencia" (105). O sea que la conquista española ha hecho cristiano a nuestro país porque "tuvo... el objetivo expreso de incorporarlo a la Cristiandad" (106). Geográfica y culturalmente, es preciso buscar el origen en Aragón y Provenza; espiritualmente, en el Cristianismo y en el Modelo de Mujer. He aquí un texto definitivo: "Por otra parte, la continuidad histórica resultaba más directa en aquella comarca franco-hispana de la antigua Provenza y el Aragón, donde nació la caballería andante del paladín y del trovador, por ser el país de Europa que mayormente conservó la influencia griega, hasta constituir los mencionados una progenie helénica (...); con los dos principales movimientos cristianos de expansión universal: las Cruzadas y la Conquista de América, engendraronse en la región y todavía bajo excelso patrocinio de mujer el segundo de ellos" (107). Refiérese, naturalmente, a la Reina

(100) **Estudios Helénicos IV. Héctor el domador**, p. 270.

(101) **Estudios Helénicos II. Un paladín de la Ilíada**, p. 71.

(102) "El helenismo en la caballería andante I", 4-10-36, 2da. sec., p. 1, col. 3; el subrayado es mío.

(103) **Op. cit.**, p. 2, col. 3 y col. 6.

(104) "El helenismo en la caballería andante I", 27-9-36, 2da. sec., p. 1, col. 1.

(105) "El helenismo en la caballería andante III", 11-10-36, 2da. sec., p. 1, col. 4.

(106) "Rehallazgo del país", 8-11-36, 2da. sec., p. 3, col. 1.

(107) "Las Beatrices. El amor heroico", 15-8-37, 2da. sec., p. 1, col. 6.

Isabel; pero, absolutamente, el patrocinio supremo lo cumplía la Santísima Virgen María, Modelo de mujer y patrona de todo caballero cristiano.

e) La belleza y el arte

Tres temas surgen como conclusión de las ideas fundamentales del Lugones maduro: Su filosofía del arte, su esbozo de una política cristiana y la cuestión del destino de la Argentina.

Respecto de lo primero, el universo, el todo, manifiesta un "orden proporcional" y la armonía se manifiesta en el agrado que nos produce nuestra conformidad con ella. Esta armonía, prevista por los pitagóricos (108), supone "un fenómeno intelectual y orgánico a la vez" que es una "síntesis vital"; de ahí que, cuando denomino "bello" a algo, es porque tal cosa "ha animado en mí el prototipo de belleza inherente a mi condición humana". Así pasa con nuestro cuerpo que es doblemente proporcional tanto en la simetría de su forma exterior como en la simetría de su estructura interna; de este modo, "la norma estética de la proporción constituye nuestro ser" (109). Del mismo modo concebimos la totalidad y, por eso, la belleza "como propiedad perceptible al hombre (...)" es **la manifestación de la divinidad en la armonía de lo creado**. El arte es la expresión humana de esa armonía, según la cual concebimos al Universo como la obra de arte de Dios" (110). A esto es menester agregar que —contra el orgullo racionalista que destruyó el arte de la síntesis medieval— "toda expresión de belleza es esencialmente un acto de adoración" (111) y el arte que de allí resulta es **para** el pueblo pero no del pueblo (112). Si la belleza es "acto de adoración", la fealdad, cuando es engendrada por la concupiscencia y el orgullo, es "blasfemia". El auténtico arte se orienta hacia "el esplendor de la belleza trina y una con el bien y la verdad" (113). Más aún: "Emoción estética, noción racional y principio moral contiéndense, así, recíprocamente, constituyendo la norma proporcional que la Creación manifiesta como **belleza** en su armonía, como **verdad** en su conocimiento y como **equidad** en la ley natural (...). Es, en suma, la conformidad de la mente al orden supremo, cuya satisfacción, seguridad y complacencia revelan en la tríada humana la Trinidad Divina como un estado de perfecta serenidad" (114).

(108) "La armonía pitagórica", 12-4-36, 2da. sec., p. 1, col. 7-8 y p. 3, col. 6-8.

(109) "Ética y estética", 26-9-37, 2da. sec., p. 1, col. 4.

(110) **Op. cit.**, p. 1, col. 5; otros textos paralelos en los cuales define Lugones la belleza como **la manifestación de Dios en la armonía de lo creado**: "El decoro estético", 26-1-36, 2da. sec., p. 1, col. 1; "La libertad del arte", 16-2-36, 2da. sec., p. 3, col. 7-8; "El helenismo en la caballería andante III", 11-10-36, 2da. sec., p. 1, col. 5; "Arte y política", 13-12-36, 2da. sec., p. 2, col. 1-2; "Materia artística", 27-12-36, 2da. sec., p. 1, col. 7; "Honor de artista", 25-7-37, 2da. sec., p. 1, col. 8; "Las Beatrices. El amor heroico", 15-8-37, 2da. sec., p. 1, col. 5 in fine; "Los dos balances", 26-12-37, 2da. sec., p. 1, col. 7-8.

(111) "El decoro estético", 26-1-36, 2da. sec., p. 1, col. 1.

(112) "La libertad del arte", 16-2-36, 2da. sec., p. 3, col. 1 y 8; "Arte y política", 13-12-36, 2da. sec., p. 2, col. 1.

(113) "Honor de artista", 25-7-37, 2da. sec., p. 1, col. 8 in fine.

(114) "Materia artística", 27-12-36, 2da. sec., p. 1, col. 7; cf. también "El escritor ante el deber", 11-4-37, 2da. sec., p. 1, col. 1.

f) Hacia una política cristiana

Las ideas políticas de Lugones no cambiaron mucho desde 1924 y, por cierto, desde 1930. Toda su vida fue contrario al sufragio universal y a las llamadas "mayorías democráticas" que son, por naturaleza, contrarias a la inteligencia cualitativa. En los últimos años, a la luz del Cristianismo, estas ideas se afinaron y profundizaron. Por un lado, se agudizó su crítica al liberalismo en cuanto "sistema de paradojas", entre nosotros evidenciado en la ley de educación en la que Lugones percibe "una trascendencia del mal" (115). Paradójico le parece que manifieste como propio un sistema importado. En lo esencial, "la degradación... del liberalismo, su acción maléfica en el mundo, proviene de que, bajo su régimen, la política... hállese subordinada a la economía" como quería Alberdi y, entre los contemporáneos, Roosevelt y Blum. El liberalismo conduce al marxismo; pero nosotros "no necesitamos injertos protestantes (...) ni revelaciones moscovitas para fracasados y noveleros que por no entenderlas en castellano resuelven creerlas en ruso; ni hay paradoja más humillante, a bien ver, que la de afanarse en ser extranjero para realizar el mejor argentino. Ello proviene de la abstracción que es el hombre del racionalismo liberal" (116). De este estadio paradójico proviene "la cobardía sistemática que recibe el nombre de **pacifismo**" (117).

Creo innecesario insistir en textos lapidarios en los que Lugones fulmina la democracia liberal, la "igualdad animal" que requiere el sufragio, en fin, la inversión del orden natural en la cual se autodestruye el mundo actual que rechaza las jerarquías. Así es posible realmente el comunismo ruso que "sigue matando e imponiendo la miseria para... llegar al Paraíso"; mientras tanto, "esos ideólogos que se burlan de la fe siguen profetizando con fanática superstición su siniestra paradoja del bien alcanzado por el camino del mal" (118). El "terrorismo integral" que es el comunismo, cuenta con la **mentira** como instrumento eficaz, según la prescripción de Lenin; siendo el comunismo la "sistematización de la falsedad", es menester adoptar, ante él, el procedimiento seguro: "no creerle por sistema" (119).

Lugones ya se había decidido, a esta altura de sus reflexiones, por una política esencialmente cristiana: "En consecuencia —completará a Santo Tomás, desarrollando una idea peripatética— como el objeto de la sociedad es el **bien común**, el individual tiene que estarle subordinado; mientras, por otra parte, si **todo poder emana de Dios**, según lo enseña el imperio permanente de la **ley natural**, las distintas formas de su apli-

(115) "Rehallazgo del país", 8-11-36, 2da. sec., p. 3, col. 2.

(116) "El escritor ante el deber", 11-4-37, 2da. sec., p. 1, col. 4.

(117) "Arte y política", 13-12-36, 2da. sec., p. 2, col. 2; otros textos contra el **pacifismo liberal**, en "Materia artística", 27-12-36, 2da. sec., p. 1, col. 8; "Las Beatrices. El dominio de su gracia", 29-8-37, 2da. sec., p. 1, col. 6; "La ralea de Caín", 19-9-37, 2da. sec., p. 1, col. 2 y 4; "La guerra de los ideólogos", 31-10-37, 2da. sec., p. 2, col. 1-3.

(118) "Materia artística", 27-12-36, 2da. sec., p. 1, col. 8.

(119) "El escritor ante la verdad", 13-6-37, 2da. sec., p. 2, col. 2.

cación al objeto antedicho son obra humana y circunstancial que el hombre adecua. La autoridad, pues, viene de Dios, pero conferida por medio y para bien del pueblo" (120).

g) El destino de la Argentina

¿Cuál es, pues, el sentido mismo de la existencia de la Argentina? "El rehallazgo del país tiene que empezar por la definición de su índole. Lo contrario, pues, del hombre ideólogo y de la humanidad positivista, sendas abstracciones del racionalismo" (121). Dos parecen ser los temas dominantes en estos últimos años de la vida de Lugones respecto del país: La educación y la inadecuación de la constitución al país real. En cuanto a lo primero, erigióse en el crítico más tenaz del laicismo. El hombre "no es naturalmente bueno ni docto"; por eso requiere la enseñanza integral, mientras el avance de la inmoralidad ha aumentado con la progresiva difusión de la enseñanza laica (122) para la cual "el alma y Dios son hipótesis innecesarias" (123), excluidas de la "moral sin dogmas" (124).

Por eso, Lugones, el hombre de las decisiones valerosas, sostiene: "Dada nuestra constitución histórica y social, si todo lo que enseñamos tiene por objeto la formación de un hombre civilizado y un argentino cabal, ésta es sinónima de la formación de un cristiano" (125). Por lo tanto, es menester "que nuestra escuela sea resueltamente cristiana. Digo más: **imperativamente cristiana**". A lo cual agregaba: "la República Argentina cuenta en el mundo, desde que la Conquista, verdadera Cruzada, y esto ante todo, incorporó el Nuevo Mundo a la cristiandad. El cristianismo es para nosotros una afirmación de existencia. Excluirlo, pues, equivale a negarnos como ser espiritual, o sea como nación en lo esencial de esta misma (...). Por el cristianismo nacimos, al ser la propagación evangélica el objeto capital de la Conquista; en él nos formamos, libertamos y constituimos, declarándolo expresamente así" (126).

Compréndese ahora perfectamente la actitud de Lugones contraria a la Constitución del 53, por ser "la constitución extranjera que copiamos de una torpe versión, según se halla demostrado, pues ni eso le falta para ser un esperpento"; de ahí que sea necesaria su violación frecuente para poder gobernar. La "falacia de ese instrumento" la "torna prácticamente inmoral". La Constitución, "fruto de la incredulidad pesimista en el país, no corresponde a la modalidad profunda que determinó su emancipación y que sigue **constituyendo** su carácter. No sirve, a causa de esa fundamental inadecuación, cualquiera que fuese su mérito

(120) "Arte y política", 13-12-36, 2da. sec., p. 2, col. 1; los subrayados son míos.

(121) "Rehallazgo del país", 8-11-36, 2da. sec., p. 4, col. 5.

(122) **Op. cit.**, p. 3, col. 1-2.

(123) "Materia artística", 27-12-36, 2da. sec., p. 1, col. 8.

(124) "Los dos balances", 26-12-37, 2da. sec., p. 1, col. 8.

(125) **Op. cit.**, p. 1, col. 8, in fine.

(126) "Formación del ciudadano", 13-2-38, 2da. sec., p. 1, col. 5; el subrayado es mío.

teórico" (127). Por eso, es menester ir al encuentro del país real excluyendo el "sistema absurdo" del liberalismo; en cuanto al socialismo internacionalista, la posición es también clara: "El mejor modo de combatir el internacionalismo consiste en un vigoroso nacionalismo, o sea lo que más odia y ataca el sectario rojo, enseñándonos con ello lo que más teme también" (128).

En definitiva, el **rehallazgo** del país tiene un camino infalible: "Querer ser como Rusia o como Italia, como Alemania, Francia o los Estados Unidos es no llegar a ser nunca. Equivale a declararse colono perpetuo, lo cual significa la adopción de la servidumbre. No hay más que un modo de ser, y es ser como se es. Así lo dejó asentado nuestro Gran Capitán, bien dijérase que a espada. Aquel que como un numen infundió a la patria la animación inmortal en el soplo de la gloria. Un militar, señores míos, un militar devoto de la Virgen por añadidura" (129).

IV. EL FIN

a) Reflexiones sobre el testimonio lugoniano

1. **¿Fue Lugones filósofo?** Seguramente no. No en sentido estricto por lo menos. ¿Cómo se justifica, entonces, un estudio filosófico sobre su pensamiento? Más aún: ¿Por qué he considerado necesario un estudio filosófico sobre su obra? Ante todo, porque Lugones se propuso temas y problemas cuya última raíz era propiamente filosófica, aunque el modo y el método con los cuales los consideró no lo hayan sido. Adelanto mi opinión acerca de aquellos escritos lugonianos que me han parecido filosóficos: **El payador**, por supuesto y, sobre todo, los últimos artículos de los tres años finales de su vida que podrían constituir dos volúmenes o uno de buen tamaño. Pero el modo de la reflexión filosófica denuncia siempre su autodidactismo; no obstante, ha sido tan grande su influjo y es tan grande el actual peso de su extraordinaria personalidad, que es menester una consideración filosófica de su obra. Respecto de su evidente falta de formación para la filosofía, coincidí totalmente con las agudas observaciones del P. Castellani que no podría mejorar. Por eso, helas aquí textualmente: "Lugones no estaba preparado para filosofar; y **quería** filosofar, más aún digamos **debía** filosofar, pues él se consideraba (con un poco de razón y un poco de sinrazón) el maestro de los argentinos; o el conductor de los maestros. Teniendo talento genial, filosofa al cabo, pero chueco: da en el clavo en notables intuiciones y da en la herradura, o simplemente se da en los dedos, entre dos intuiciones. Le falta resueltamente el instrumento del discurso, el raciocinio, la demostración, pues... no hay hombre en el mundo más carente del espíritu y el método científico que Lugones; por falta de formación universitaria; —que si hubiese tenido la formación universitaria

(127) "Rehallazgo del país", 8-11-36, 2da. sec., p. 3, col. 2 y p. 4, col. 5.

(128) "El escritor ante la verdad", 13-6-37, 2da. sec., p. 2, col. 5.

(129) "Rehallazgo del país", 8-11-36, 2da. sec., p. 4, col. 5 in fine.

argentina, quizás hubiese sido peor—. Pero como es poeta, tiene el don de la mimesis, puede imitar; y así **imita** maravillosamente a veces la filosofía... Sin embargo, hagamos justicia: Lugones también filosofó bien cuando filosofó con lo que tenía adentro, es decir, la estética y la ética" (130).

Por otra parte, aunque no cite en este estudio su obra poética, es evidente que no es separable de su obra de pensador y de escritor y, por eso, la doy por supuesta. Ciertos temas que llenaron toda su vida y que solamente la filosofía los podía dilucidar, como por ejemplo la patria, la ley moral natural, la libertad, están "dichos" genialmente en su poesía; cuando los traspone al plano filosófico, algunos de ellos exigen una fundamentación teórica en realidad ausente; pero otros la lograron y de egregio modo como, por ejemplo, la tradición, la crítica al liberalismo, la belleza y el arte. En un caso tan especial como el de Lugones, es menester extremar las exigencias comunes del buen método científico para no desfigurarlo, para exponerle fielmente e interpretarle rectamente como él lo hubiese exigido.

2. **El método justo. Las "interpretaciones" injustas.** Un estudio verdaderamente honrado del pensamiento de un autor, sobre todo cuando se trata de un pensador que ha cumplido una ardua evolución interior, exige que el método (camino) aplicado sea integral; es decir, que recorra el mismo camino desde el **principio** hasta el **fin**. En tal caso, el camino tiene siempre etapas —que no debe el investigador pasar por alto— las cuales alcanzan una culminación en la madurez. Lo normal es, pues, que el pensamiento de la madurez constituya lo esencial, algo así como el foco hacia el cual se mueve la totalidad del pensamiento. Sabemos, es claro, que hay excepciones, pero no en el caso de Lugones cuya evolución hasta la madurez puede seguirse con toda claridad. Más aún: en los casos extremos en los cuales parece haber "cortes" sin solución de continuidad entre una etapa y otra, no existe nunca un hiato total y puede descubrirse con relativa facilidad la continuidad profunda del pensamiento conductor. Es lo que pasa con Lugones, como espero demostrarlo enseguida. Por consiguiente, la primera exigencia metodológica no puede ser otra que la **fidelidad** a la evolución **total** de su pensamiento; por eso, destacar o, peor aún, exponer como el único pensamiento total o esencial, una etapa o un aspecto de una de ellas, como se está haciendo ahora con Lugones, es una gravísima falta metodológica y, desde el punto de vista moral, una falta de honestidad manifiesta, una falta de respeto con Lugones. Este principio, que rige para cualquier investigación sobre cualquier pensador, rige de modo especial en los casos que, como pasa con Lugones, los momentos de su evolución son tan pronunciados hasta tal punto que llega a describir un giro de ciento ochenta grados. Del mismo modo, toda interpretación del pensamiento de nuestro autor debe surgir de la consideración de la **totalidad**

(130) **Lugones**, p. 49-50, Ediciones Theoría, Buenos Aires, 1964.

de su pensar objetivamente conocido; aunque una interpretación así surgida contuviera errores, es legítima. En cambio, todas las demás "interpretaciones" que no parten de esta previa y objetiva consideración de la totalidad, no son interpretaciones y no son justas, pues hacen "decir" al autor lo que quizá jamás él hubiese sostenido (en su madurez al menos). Y eso no es interpretar. Eso es mentir.

3. **Positivismo, simbolismo teosófico, monismo telúrico.** En estos últimos años han aparecido trabajos de muy dispar valor que han cometido la falta (grave en el caso de Lugones) de no partir de la totalidad de su pensamiento y, en algunos casos, de absolutizar una determinada "interpretación" para colmo falsa. No cabe duda que el joven Lugones, en el lapso que va desde **Los Mundos** al **Ensayo de una cosmogonía** y otros escritos posteriores, sin tener por ahora en cuenta su adhesión al ocultismo y a la teosofía, aceptaba dogmáticamente las afirmaciones esenciales del positivismo evolucionista, a mi modo de ver, en la forma de Spencer, especialmente el de **Los primeros principios** que bien puede haberlos leído en la edición Calleja de Madrid de 1879 (131). Precisamente en esa obra (el primer volumen de los diez que contienen el **corpus** del pensamiento de Spencer) la filosofía se presenta como el "saber completamente unificado" que refleja, así, la eterna conversión de unas cosas en otras distintas (Lugones). A esto habrá que agregar los dos pequeños volúmenes de la **Historia natural de la creación** de Ernesto Haeckel que corría en Córdoba hacia fines de siglo (132). Como el propio Lugones lo sostuvo **siempre**, el positivismo en todas sus formas, proviene del racionalismo, y todo este conjunto de doctrinas filosóficas fundamentan el **liberalismo**. Llegado el momento, Lugones repudió estas doctrinas; sostener, pues, que Lugones es un positivista es falsear la verdad y algunos lo han hecho así. En 1911, al prologar la segunda edición de su **Historia de Sarmiento**, Lugones expresa: "...la ideología liberal de este libro, no es la que ahora profeso" y agregaba estas valientes palabras: "...pues solamente los necios jáctanse de no enmendar sus errores, sean ellos literarios o ideológicos. Quien aprende, **rectifica**" (133).

Pero no es esto lo más grave, sino la intención de adscribir a Lugones a este oscuro movimiento de renacimiento del ocultismo teosófico y simbolismo iniciático que viene proponiéndose particularmente desde una editorial "franciscana" y alguna otra, ambas a dos sin poder ocultar plenamente su izquierdismo ideológico, vuelto por ahora riesgoso desde marzo de 1976. Este movimiento se caracteriza por "interpretar" a diversos autores (Sarmiento, Marechal y otros) y a realidades nacionales, haciéndolos encajar, quieras que no, en aquel simbolismo relativizante.

Es bien conocida la adhesión y el asiduo estudio de la teosofía por

(131) Herbert Spencer, **Los primeros principios**, trad. de José A. Irueste, S. Calleja, Madrid, 1879.

(132) Ernest Haeckel, **Historia natural de la creación de los seres organizados según las leyes naturales**, 2 vols., trad. de Cristóbal Litrán, F. Sampere, Valencia, s/f.

(133) **Historia de Sarmiento**, p. 7, de la 4a. edición de Publicaciones de la Comisión Argentina de Fomento Interamericano, Buenos Aires, 1945; el subrayado es mío.

parte del joven Lugones, primero en Córdoba y luego en Buenos Aires. Arturo Capdevila ha narrado, con mucha gracia, la incorporación de Lugones a la Rama Luz de la Sociedad Teosófica Argentina en 1893 y cómo sus miembros estaban "a la espera de lo maravilloso" (134). Entonces, el joven Lugones leyó "hasta dos veces" las obras "por momentos inextricables" de la H. P. B. (Helena P. Blavatsky): "Leyó, cuenta Capdevila, y anotó la **Isis sin velo**, y con mayor entusiasmo aún **La Doctrina Secreta**" (135). Esta adhesión de Lugones al teosofismo y al ocultismo (bastante corriente en algunos autodidactas sin buena formación) ha sido utilizada para hacer de él un representante de la "fe teosófica" que habría mantenido hasta su muerte, la cual fue, también ella, bastante lógica en un tipo "lunar" como Lugones. Pero la verdad es que don Leopoldo, por lo menos desde 1935 (aunque yo creo que desde bastante antes) había abandonado totalmente el teosofismo, la masonería y el ocultismo, desde el momento mismo en el cual declara (1931) no estar más adscripto al naturalismo, ni al panteísmo, ni al positivismo, ni al liberalismo. De ahí que no sea metodológicamente correcto y moralmente recto hacer de Lugones un teósofo más. Así lo hace Bernardo Canal-Feijóo en un libro que destila "fe teosófica" y, de paso, odio a la Iglesia Católica y a la obra de la Conquista (que tanto valorara precisamente Lugones en sus artículos de **La Nación**). Así, el suicidio de Lugones en una isla del Delta, encerraría un simbolismo teosófico (idea del Templo); él "traga su muerte" con el veneno reintegrándose a los "cósmicos lodos"... En el fondo, lo mató "la Luna" que llevaba consigo, es decir, su Muerte (136); no en vano se suicidó "un viernes" que es el quinto día de la semana cabalística que corresponde a la Duodécima Morada, "la última de las instancias zodiacales de la **Doctrina Secreta**"; lo cual se combina con un telurismo (reflejado en el **Canto natal**) oscuro. ¡Y qué decir de "la hora de la espada" que tiene un simbolismo tan evidentemente fálico! ¡Qué decir de esa fantástica "Troya americana" descubierta por antropólogos argentinos en el "barro americano" y no recogida por la historia donde puede engastar su helenismo don Leopoldo! Y así se podría lograr lo imposible en Lugones: La unión entre helenismo y telurismo. Pero la cosa alcanza su verdadera dimensión cuando el autor sostiene que la Conquista "decapitó" las "razas del suelo" (momento de la opresión, diría el marxismo); sobre la Conquista, se aprovechó la Iglesia Católica para su "conquista Espiritual" superponiéndoles a los pueblos (solares los del norte, lunares los del sur) "un nuevo espíritu, extraña mezcla de maternalismo y autoritarismo, que emerge consagrado desde el Concilio de Trento con el nombre de Marianismo". Esto explica los cultos de "la Virgen" y sus "grutas" simbólicas a partir del dominio del "Conquistador advenedizo" (137). El autor se atreve a ma-

(134) Lugones, p. 174.

(135) **Op. cit.**, p. 179.

(136) **Lugones y el destino trágico**, p. 22-26, Ediciones Plus Ultra, Buenos Aires, 1976.

(137) **Op. cit.**, p. 107-109.

cular el Sol de la bandera azul y blanca (los colores de la "Inmaculada") con su interpretación teosófica zodiacal...

Este simbolismo da para todo y, en verdad, no tiene límites ni seriedad. Así, otro autor situado en la misma "línea", del mismo modo "interpreta" la obra poética de Lugones en la cual —por ejemplo en las **Odas Seculares**— hasta la inocente expresión "Con certeza cabal decía el hombre / aquí está el camuati, misia Custodia", supone que "certeza cabal" es la **fe**, que comienza todo camino; doña Custodia, la buena doña Custodia, ahora es la Patria; el peón, ¡claro está! es... el pueblo. Y así todo el libro. No falta, para que nada falte, al hablar de la Argentina como "el hogar", la cita del demagogo a quien le cabe haber sido el Gran Corruptor de la Argentina. Lugones, que detestó la demagogia y el supremo fraude de las grandes mayorías democráticas, hubiese rechazado indignado tamaña falta de respeto.

Esta novísima "interpretación" del pensamiento lugoniano adolece de defectos graves: **a)** No tiene en cuenta para nada la evolución de Lugones, expresamente señalada por él mismo con aquella franqueza casi agresiva que le caracterizaba (cf. supra, nº 3, **a**). **b)** Por la misma razón, la "interpretación" prescinde por completo de la exposición del pensamiento integral de Lugones; si así no fuera, debería tener presente la **rectificación** que Lugones hizo de su propio pensamiento en más de una ocasión; no tenerla en cuenta es no ser honesto con Lugones mismo. **c)** Ninguno de los autores que tengo presentes considera los escritos de Lugones de los últimos años, como si no hubiesen existido. Por eso considero tendenciosos estos escritos y particularmente nocivos porque mienten con la verdad, ya que nadie puede negar la adhesión de Lugones al ocultismo teosófico en su juventud cuando se dejó arrastrar por la "espera de lo maravilloso".

Por análogas razones no es posible adscribir, sin más, a Lugones a un monismo del ser en el cual —inmanencia necesitante y deviniente— estaríamos, los americanos, en un mundo sin eficiencia ni finalidad ya que, si se prescinde de lo cristiano, sólo queda el paganismo (sic). Lugones, por eso, no tendría compromiso con la tradición europea extraña a su "ser americano"; lo americano y, por supuesto, lo argentino, carecería de tradición ya que sería futuro puro; no existiría un Lugones pagano y un Lugones católico sino un Lugones del proyecto puro, sin pasado ni tradición, pues sería imposible a los argentinos asumir la milenaria tradición europea. Nada puede decirse de más anti-lugoniano, ni más extraño a la evolución de Lugones. En efecto: **a)** No puede hacerse extensivo a todo el pensamiento de Lugones el contenido del **Ensayo de una cosmogonía** o lo dicho en **Nuevos Estudios Helénicos**; **b)** Tampoco se ajusta a la verdad objetiva la "interpretación" de ambas obras; **c)** Decir que Lugones nada tiene que ver con el Cristianismo es una arbitraria fantasía que choca con expresas declaraciones del propio Lugones: "el Cristianismo es la continuación providencial de la civilización greco-la-

tina"; **d)** El pensamiento del Lugones de la madurez, el de "El helenismo en la caballería andante" por ejemplo, carecería completamente de sentido **sin** la milenaria tradición europea cuya floración nueva somos nosotros. Pero tampoco tendría sentido la totalidad del pensamiento lugoniano; una obra como **El payador**, sin la tradición greco-latino-europea, carecería de sentido, pues el gaucho es la imagen pampeana del paladín medieval, como tantas veces lo afirma Lugones. Y, dicho sea de paso, y sin disminuir los altísimos valores de **La guerra gaucha**, el **Martín Fierro** es y seguirá siendo el poema épico nacional: Su individualismo no es, en modo alguno, el individualismo liberal, sino lo contrario; lugonianamente hablando es el individualismo del paladín cristiano y, por cierto, del hombre ibérico, heredero del individualismo del héroe griego.

4. La "conversión" de Lugones. Su pensamiento definitivo. Muchos se han preguntado: ¿por qué y cuándo se convirtió Lugones al pensamiento católico? Don Julio Irazusta en su obra sobre Lugones (la mejor y más equilibrada, quizá, de cuantas se han publicado sobre él) narra que Lugones, en una larga conversación que mantuvo con Mons. Fermín Lafitte, Arzobispo de Córdoba, habríale dicho: "Como el florentino, bajé al infierno y **volví**" (138); alusión a una "vuelta" que puede leerse también en "Itinerario de ida y vuelta" cuando se refiere a los reproches que se le dirigían "por haber **vuelto**". Esta confesión, que data del año 1931 (Lugones interrumpe aquí sus colaboraciones en **La Nación** hasta 1935) es de gran importancia y puede pensarse que el camino de "regreso" a la fe de doña Custodia quizá ya estaba insinuado en 1924 y aun antes. Arriba he preguntado por la "conversión" de Lugones "al pensamiento católico", no al Catolicismo, porque, primero se dio, claramente, una conversión intelectual; la conversión de la Gracia permanece en el misterio y en el velo que tendió su trágico suicidio.

En cuanto al por qué de su conversión al pensamiento católico, me parece que no es difícil indicarlo teniendo presente la totalidad de su evolución doctrinal; desde esta perspectiva, no me parece que tuviera un "vuelco", como dice el P. Castellani, sino el "descubrimiento" de una verdad, tan antigua y tan nueva, que buscaba fuera de sí y que siempre había llevado dentro. Desde el atroz ¡muera Dios! de los tumultos cordobeses hasta su exaltación de las virtudes teologales, puédese encontrar en **todos** sus escritos: Una permanente búsqueda de la Verdad, el Bien y la Belleza —como tantas veces lo repitió Lugones— que, de haber conocido sin prejuicios la filosofía escolástica, inmediatamente los hubiese identificado como trascendentales del ser; una permanente pasión por la justicia (como puede verse tanto en **Prometeo** como en "Formación del ciudadano") y que no podía fundamentar en el pitagorismo o en el simbolismo teosófico, o en los textos de la Cábala; su búsqueda de un orden y un orden racional; la necesidad de establecer con claridad nuestra verdadera tradición de la cual descubrió, al principio, la mitad exacta: la tradición greco-latina ("nosotros pertenecemos al helenis-

(138) *Genio y figura de Leopoldo Lugones*, p. 116; el subrayado es mío.

mo"); su aprecio por la Edad Media (Lugones escribió páginas notables sobre el arte medieval) que le llevaría a descubrir el Cristianismo y, por último, su amor inconmensurable por la Patria. A todo esto me atrevería a agregar que Lugones no debe haber sido insensible a la prédica de los primeros nacionalistas argentinos que, si bien fueron sus discípulos en muchas cosas, quizá en cuanto católicos, fueron maestros o guías inconscientes de Lugones. Por todo esto y por el enigma interior del alma de todo hombre, Lugones descubrió la verdad de la filosofía y la teología cristianas.

Veamos lo mismo desde otra perspectiva: Si tenemos presente, por modo de contraposición, las afirmaciones más rotundas de Lugones, surge con nitidez el cambio radical existente entre el joven Lugones y el de la madurez: Helas aquí:

1. Rechazo de la creación **ex nihilo**.
2. Reencarnación (teosófica) de las almas.
3. Fatalismo cósmico.
4. La tradición greco-latina excluye el Cristianismo.
5. La civilización excluye el Cristianismo.
6. La escuela laica.
7. El pecado como "fuerza ciega" (gnosticismo).
8. Las virtudes teologales, "virtudes antisociales".

1. Afirmación de la creación **ex nihilo**.
2. Creación individual de las almas.
3. Libertad personal.
4. No hay tradición greco-latina sin el Cristianismo.
5. La civilización es idéntica al Cristianismo.
6. La escuela "imperativamente cristiana".
7. El pecado como acto libre (S. Escrituras).
8. Las virtudes teologales, las virtudes (infusas) por excelencia.

Esta simple confrontación —que pudiera ser mayor— muestra claramente la verdad de cuanto sostengo. Del teosofismo y del simbolismo ocultista, del determinismo y de la primera exclusión total de la Revelación no queda nada; como dice muy bien el P. Castellani: "En su catolicismo intelectual de su última etapa no hay el menor resabio del pasado, ni una vislumbre de herejía ni una veleidad de tergiversación" (139).

5. **Discontinuidad y continuidad en el pensamiento de Lugones.** A través de todo este análisis, surgen simultáneamente dos evidencias: Por un lado golpean al lector los **cambios** del pensamiento de Lugones, aunque ninguno **esencial** hasta su reencuentro con el Catolicismo; por otro lado, y para una visión más profunda de su proceso, resalta cierta escondida **unidad** de toda la evolución de su pensamiento. En la discontinuidad evidente se mueve una continuidad profunda, pues, en cada cambio, existía una búsqueda sincerísima de la verdad. Así, por ejem-

(139) Lugones, p. 65.

plo, si al comienzo negó la creación **ex nihilo** en un contexto de monismo spenceriano, la contingencia de lo finito le hizo, más tarde, sostener la creación como la sostiene el Cristianismo; el ahondamiento de la tradición griega, le hizo descubrir que la Redención cristiana no sólo no le es opuesta sino que la había transfigurado conservando y transmitiendo lo esencial. Por eso, presentarnos al joven teósofo o al militante socialista como el único Lugones, es falsear la verdad y herir a Lugones mismo; pretender que Lugones debe estar adscripto a un monismo de la inmanencia del ser contrario a la tradición cristiana, es arbitrariedad total. Todo juicio sobre el pensamiento de Lugones debe tener en cuenta esta discontinuidad, sí, pero su continuidad en el todo, sin olvidar que el proceso tiene su culminación —y su verdad— en la madurez.

b) El fin

Tal el **itinerario** de Leopoldo Lugones que fue, como él mismo lo intuyera, un camino "de ida y vuelta". Allí, en su lejana pubertad, "érase un muchacho alegre y violento, que apenas salido de una infancia aventurera... soñaba empresas redentoras bajo el doble estímulo de la patria y de la religión, concebidas desde el hogar en términos de cruzada" (140); ahora, a los sesenta y cuatro años, el hombre maduro proclama desde las azoteas: "Por el cristianismo nacimos, al ser la propagación evangélica el objeto capital de la Conquista; en él nos formamos, libertamos y constituimos, declarándolo expresamente así" (141). Ha ido y ha vuelto y, en el transcurso del viaje, estaba inquieto su corazón, como decía su querido Agustín, hasta que descansara en Dios. Allí estaba, a la vista, en la Iglesia Católica. Y cuando ya le tocaba con sus manos, el espantoso misterio de su muerte por propia decisión. Yo era un niño y escuchaba a las personas mayores preguntarse: ¿por qué? Mayor ya y luego de haber leído en mi adolescencia toda su obra poética y haber considerado cuanto se ha dicho, bien y mal, sobre la extrema determinación de Lugones, creo que lo más acertado es cuanto ha escrito el P. Castellani sobre el suicidio de don Leopoldo. Si bien no participo de la afirmación de Castellani, en el sentido que Lugones no tenía las fuerzas morales para la "tremenda retractación de toda su obra" (142) pues creo —y allí están los textos que he transcripto anteriormente— que Lugones sí se retractó, es en cambio ciertísimo que nuestro gran caballero andante transitaba en medio del hervor del converso. A Lugones le había llegado la "noche del sentido" en medio de la turbulencia y el remanso de su vida interior y, cuando tenía el consuelo sensible de un testimonio personal, por ejemplo, aquel hervor de la primera "noche" encontraba un cauce y una recompensa. Pero Dios es terrible y celoso como todo Amante, y Lugones, cada vez que aquel hervor y consolación desaparecía (pues Dios, como dice San Juan de la Cruz, prueba de ese

(140) "Itinerario de ida y vuelta", 28-6-31, p. 4, col. 8.

(141) "Formación del ciudadano", 13-2-28, 2da. sec., p. 1, col. 5.

(142) Lugones, p. 65.

modo) caía, seguramente, en abismos de depresión y desconsuelo. Cada vez que esto ocurría, **toda** su vida estaba en juego en la lucha a muerte entablada entre el hombre viejo (feroz luchador que no quiere morir) y el hombre **nuevo** (hijo de la Gracia) todavía no fortalecido por el "ejercicio". En esos momentos es el alma tentada de suicidio como trinchera brava del demonio para impedir que el alma se abra paso a Dios, para su camino de "vuelta" definitivo. En esa lucha sucumbió.

Confieso que una profunda tristeza me invade cuando escribo estas líneas, la misma que sentía, emocionado, en su casa de Villa de María del Río Seco, o contemplando el cerro del Romero que sus mismos ojos habían contemplado. Sólo los católicos prácticos, habituados a la vida interior, pueden comprender estas cosas del alma y de la Gracia. Lo que no podemos saber es qué pasó entre Lugones y Dios cuando el viejo paladín estaba muriendo. Y como creo en la misericordia infinita de Dios, tengo esperanzas que haya alcanzado la salvación. Pero es un tremendo misterio y ante el misterio es mejor callar.

En el plano humano, aquella "vuelta" implicaba también a la Córdoba natal que Lugones tanto amó, amor que se habrá clarificado porque en la Córdoba histórica y católica, tradicional y moderna, estaba, sin duda, el punto de partida de "el emigrante más intrépido (que) añora un día la tierra que dejó" (143). Por eso, en una de sus visitas, y desde el Teatro Rivera Indarte, pudo decir: "Cada vez que vengo a mi ciudad, mézclase invariablemente, con el gozo de volver a verla, cierta tristeza, no torcedora, no sombría, pero sí dolorosa y más en la intimidad de su clausura, como que a la misma efusión del arribo se junta ya la pena de la próxima ausencia (...) pudiendo yo decirle a mi ciudad, en un símil infantil de hijo a madre, que la quiero del tamaño del mar y de todas las estrellas, a contar mis dolores por olas amargas y por astros mis recuerdos" (144).

ALBERTO CATURELLI

(143) "Itinerario de ida y vuelta", 28-6-31, p. 4, col. 8.

(144) Tomado de Arturo Capdevila, *Lugones*, p. 211.

LA ENCICLOPEDIA Y EL CRISTIANISMO

La Europa del siglo XVIII vive todavía en un régimen de cristiandad, dentro de una axiomática cristiana. Se enseña en las escuelas de Francia que la Iglesia y el Estado forman una sola sociedad con dos potestades, la espiritual y la temporal (1). Lo religioso y lo profano anda muy mezclado. Así el párroco en la Francia del rey cristianísimo, como el pastor de la Prusia protestante, hacen a la vez de ministros del culto y de funcionarios estatales. La Iglesia enseña, educa y socorre a los pobres y desvalidos. Ayuda a bien vivir y a bien morir. El bautismo, el casamiento y la sepultura son pasos obligados para toda la población. Voltaire, en quien nadie verá un paradigma de piedad, acompañará su vida a esta preeminencia de lo religioso en el cuadro de la sociedad de su tiempo. Comulgará por pascua florida y hasta subirá al púlpito para sermonear contra el robo y la embriaguez. Y morirá "como cristiano" para no romper con los moldes costumbristas. Los practicantes en materia religiosa darían porcentajes muy cercanos a la unanimidad. Los que no comparten las estructuras de la Iglesia de Francia forman una minoría, una "élite". La incredulidad no alcanza más que a un número reducido de hombres privilegiados de la fortuna y de la cultura que, autotitulándose "filósofos", se prohíben a sí mismos propalar sus certidumbres —o sus incertidumbres— entre la masa de la población (2).

A pesar de lo dicho, los apologistas cristianos habían entendido, al menos a partir de la segunda mitad del siglo, que ya no lidiaban con un círculo restringido de intelectuales, sino con una orquestada campaña propagandista, cuyo objeto era la conquista de toda la gente, como se decía, de condición, provista de alguna cultura y movida por cierta curiosidad (3).

Como fuere, en este siglo de las "luces" un temblor subterráneo sacude los cimientos del alma europea. Por de pronto, las estadísticas revelan que las publicaciones teológicas disminuyen progresivamente, y más todavía la literatura piadosa, sin distinción de denominaciones confesionales. Los libros de carácter teológico que entre 1723 y 1727 alcanzan un 35 por ciento, descienden a un 25 por

(1) LE VAYER DE BOUTIGNY, *Histoire des matieres ecclesiastiques ou Dissertations historiques sur la régle*. Chez Arnou Leers (Año ilegible). Prefacio.

(2) GEORFES GUSDORF, *La conciencia cristiana en el siglo de las luces*. Versión española. Estella (Navarra), 1977, pp. 9, 13, 29, 34...

(3) A. PRANDI, *Cristianesimo offeso e difeso*, Bologna, 1977, p. 48.

ciento entre 1750 y 1754, y a un 10 por ciento entre 1784 y 1788. Las grandes lumbreras de la Iglesia Galicana se extinguen. Por el año 1750, el obispo de Soissons exclama: "¡Si pudiéramos resucitar a Bossuet, a Pascal, a Nicole, a Fenelón!".

El teólogo ya no es más que un especialista entre otros especialistas. Tendrá un lugar en la **Enciclopedia**, pero no le pertenece a él, sobre las bases de sus presupuestos, construir una enciclopedia. La teología ya no engendra ninguna "suma", como cuando se construían las catedrales góticas. Los directores del **gran diccionario razonado** serán filósofos desligados de toda vinculación con la autoridad eclesiástica y sin ninguna afición a sus enseñanzas. El hecho patentiza el traslado de los poderes intelectuales, la "translatio imperii", que se lleva a cabo manifiestamente en aquel siglo (4).

1. La nueva sabiduría

La Enciclopedia luce como una obra vasta, elaborada por muchos, y a pesar de ello, con una profunda unidad, con una "sabiduría". Una sabiduría nueva que no se preocupa por la salvación del alma en la trasvida y que no espera de Dios la justificación. A despecho de que parezca pintar un cristianismo tolerante (Diderot), libre de toda superstición y abuso, aceptable para todo sincero creyente, por poco que se mire a fondo, es una obra no cristiana, y de rechamente anticristiana.

Ella gira esencialmente en torno al hombre, ¿pero qué es el hombre? No es el hombre cristiano, la criatura vulnerada por la culpa original, cuya naturaleza y destino define una revelación trascendente o una especulación filosófica, sino el hombre concreto, el hombre natural. Como último peldaño de la escala zoológica, pertenece a la naturaleza, pero, siendo animal, se alzó hasta la razón. El hombre de los enciclopedistas —ser biológico, social, racional— no va en busca de la salvación en el más allá; su fin supremo, la felicidad, ha de realizarse sobre la tierra. El hombre del Setecientos persigue lo que Montesquieu llama "la felicidad de la existencia". No sólo teje teorías, no sólo quiere conocer el mundo, sino transformarlo para instalarse confortablemente en él. Este ideal se formula y justifica en el concepto de progreso.

Para el burgués de la Enciclopedia (tanto Voltaire como Diderot, distinguen entre las personas honradas que piensan y el populacho que no está hecho para pensar), la fuente de todo valor así económico como moral está en el trabajo. Vivir no es dedicarse a la oración, a la contemplación, a la ascesis, ni siquiera ejercer en las guerras virtudes heroicas: es producir y trabajar. En el siglo de las "luces" se asiste a la disolución del ideal religioso y del ideal aris-

(4) G. GUSDORF, *La conciencia cristiana...*, cit., p. 118.

tocrático. La figura digna de admiración no es el santo ni el héroe, sino el hombre útil que con su trabajo hace progresar a la humanidad. Sólo el trabajo conduce al éxito, a la riqueza, al disfrute. El burgués no sólo "debe" trabajar, sino que "quiere" trabajar. El trabajo permite al hombre poseer la tierra. El espíritu del siglo se complace en poseer. Más que el "ser" le importa el "haber". Ambiciosa conocer el mundo. no por curiosidad desinteresada sino por la utilidad que reditúa, por su valor, por su precio. En este sentido, ninguna actividad ha de ser gratuita: todo es mirado desde el punto focal del resultado tangible, crematístico (5).

2. El deísmo de Voltaire

En el ámbito teológico, opuestamente al hombre bíblico que "escucha" a Dios en el idioma de los hagiógrafos, el hombre del Setecientos indaga sus huellas en el universo. Se deslumbra ante las maravillas de la naturaleza. Deja de meditar en las Sagradas Escrituras para leer el nombre de Dios en el electrocardiograma de las estrellas. Descubre en las excelencias del mundo aquella misma presencia de Dios en su gloria que se afirma en los Libros Sagrados.

Este es el camino que señala Voltaire. La razón y la revelación no son dos fuentes distintas de la moral y de la religión. En todas las cosas la última piedra de toque ha de buscarse únicamente en la razón. Cualquier fe, incluso la histórica, tiene que ser racional, ya que a la razón corresponde tamizar toda verdad. La religión natural, despojada de todas las condiciones superfluas, se erige en religión universal. En **El Sermón de los Cincuenta**, Voltaire resume su nueva fe en este párrafo: "La religión es la voz secreta de Dios que habla a todos los hombres; tiene que reunirlos a todos y no dividirlos: por tanto toda religión que pertenezca a un pueblo es falsa. La nuestra en su principio es la del universo entero, porque adoramos a un ser supremo como lo adoran todas las naciones, practicamos la justicia que todas las naciones enseñan y rechazamos todas las mentiras que los pueblos se reprochan unos a otros". Hay que ir al fondo de este movimiento —prosigue— y reconocer que la "secta cristiana no es, en efecto, más que la perversión de la religión natural" (6).

En el **Diccionario Filosófico** contempla Voltaire el tema desde otro ángulo y precisa: "Aquel que cree que Dios se ha dignado establecer entre El y los hombres una relación, que los ha hecho libres y capaces del bien y del mal, y que les ha dado a todos ese sentido común, que es el instinto del hombre y en el que está basada la ley natural, ese hombre tiene, sin duda, una religión mucho

(5) ALAIN PONS, *L'avventura dell'Enciclopedia. Introduzione all'Enciclopedia o Dizionario Ragionato*, Vol. I., 1751-1772. Traduzione dal francese. Milano, 1966, pp. LV-LIX, LXX.

(6) *Sermon des Conquante* en *Oeuvres*, Lahue-Hachette, 1860, XVIII, 560.

mejor que todas las sectas que están fuera de nuestra iglesia, ya que todas esas sectas son falsas y la ley natural es la verdadera. Nuestra misma religión revelada no es ni puede ser otra más que esta ley natural perfeccionada. De esta forma, el deísmo es el sentido común que no está aún instruido en la revelación, y las demás religiones son a su vez ese sentido común pervertido por la superstición" (7), o sea, la supuesta revelación divina.

Un entusiasta de estas ideas anota que el fanatismo antifanático de Voltaire predomina quizás en intolerancia, en sectarismo y dogmatismo, sobre los partidarios de la religión tradicional en Francia.

Ultimamente, se han publicado en este país obras con el propósito de persuadirnos de que el movimiento iluminista no connotaba un intento anticristiano, sino que pretendía descubrir un nuevo sentido al mensaje cristiano. De ahí, —nos señalan— la aparición de un cristianismo encarnado, utilitario, a veces tecnológico, que no hace buenas migas con los contemplativos y con la contemplación (8). En clima tan neblinoso, conviene instalarnos en ideas claras.

Aquí hace buena figura la observación primordial de Pascal, cuando nos previene que el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob no es el Dios de los filósofos (y consiguientemente tampoco el de Voltaire). La revelación natural que surge del espectáculo de la naturaleza no admite comparación, por lo pobre e imprecisa, con la revelación sobrenatural que mana de las Sagradas Escrituras. El "Ser Supremo" de Voltaire nos habla (metafóricamente) con el frío y balbuciente titilar de las estrellas, en tanto que el Dios de la Biblia y su Hijo Jesucristo se dirigen a nosotros, como de persona a persona, con el verbo cálido de Quien busca el diálogo con la humanidad, y acampa en medio de nosotros. Uno y otro Testamento nos adoctrinan sobre la posibilidad y la obligación de conocer a Dios a través del mundo creado, pero todo ello sin menguas de destacar la precariedad de este conocimiento en confrontación con el que nos trae Jesucristo, quien asegura dar testimonio de lo que sabe y de lo que ve.

Esta trasmutación de conceptos en lo relativo a la idea de Dios modifica parejamente las normas del comportamiento humano. Ya no interesa el varón justo de la Biblia, sino el hombre "honrado" que cumple con las leyes y las ordenanzas (9). La moral se tiñe de utilitarismo. La caridad por la que Dios se identifica con el hombre y por la que éste ve en el prójimo la imagen de Jesucristo, se

(7) Palabra *Théisme*.

(8) Nos referimos a GUSDORF, cit. en nota 2 y 4.

(9) Se publicó en la segunda mitad del siglo XVIII un *Cathécisme de l'Honnête-Homme* (A. PRANDI, *Cristianesimo...*, cit., p. 114).

traduce en filantropía y humanitarismo. Los hijos de Dios, se convierten, modestamente, en hijos de los hombres. El "Ser Supremo" ya no es el "Padre Nuestro" que nos enseñó Jesucristo. La etocracia asegura la felicidad del género humano, sin recurrir a un Dios remunerador y justiciero. Con Voltaire la virtud se ha vuelto pagana.

3. Rousseau y el sentimiento religioso

En la historia de la teología del Setecientos, junto con el nombre de Voltaire aparece el de Rousseau, porque la "élite" de aquella centuria no sólo tenía inteligencia, sino también corazón. El siglo de las "luces" es parejamente el de las almas sensibles y de los hombres de deseos, de los tormentos y de las delicias del corazón. Y esta actitud cordial, trasladada al terreno religioso, tiende a suprimir las barreras confesionales que se les figuran hijas de las especulaciones de la mente, de las divergencias dogmáticas. En este campo doctrinario, el cristianismo occidental no ha logrado reconstruir la unidad, pese a haberse empeñado en ello tan altas cumbres de la inteligencia como lo fueron Bossuet y Leibniz (10).

Pero, a falta de la unidad administrativa y jurídica, se esboza, en ciertos medios, un ecumenismo cordial, indiferente a las discrepancias teológicas, una especie de cosmopolitismo religioso. Las devociones de estos piadosos sienten poca atracción por las reflexiones especulativas, por las meditaciones racionales, por los vuelos del entendimiento. Se proponen vivir la fe como un acontecimiento personal, sin ninguna mediatización, una fe en primera persona.

En ciertos momentos de la historia asoman figuras protestando contra la fe intelectualista de un sector de la teología. Pero la generación dieciochesca lleva sus principios a la frontera de la heterodoxia. Para ellos, el corazón tiene sus razones, que definen la especificidad del orden religioso. Sus evidencias arraigan en las razones del corazón, extrañas a la razón propiamente dicha.

Entre ellos, Pedro Bayle (1649-1706) nos deja la impresión de un escéptico en cuanto a la validez de la fe en materia de razón y de la razón en materia de fe. Sus enseñanzas, harto divulgadas en el siglo XVIII, son sin duda una de las mejores preparaciones para la célebre fórmula de Kant: "Tuve que anular el saber para reservar un sitio a la fe" (11). Pues bien, Rousseau se inscribe en esta línea que conduce de Bayle al filósofo regiomontano.

En reacción contra el intelectualismo berlinés, se desarrolla la meditación de un renano como Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) quien nos dice: "La luz está en mi corazón, pero se apaga apenas

(10) AIME, - GEORGES MARTIMORT, *Le Gallicanisme de Bossuet*, París, 1953, pp. 277-290.

(11) *Crítica de la razón pura*. Prólogo de la segunda edición. Versión española. Madrid, 1934, I, 156.

quiero transportarla al entendimiento. ¿Cuál de las dos claridades es la verdadera? ¿La del entendimiento que nos presenta ciertamente fórmulas bien definidas, pero detrás de ellas un abismo sin fondo? ¿O la del corazón, que nos da indudablemente algunas esperanzas sobre el más allá, pero que no nos ofrece ningún punto de conocimiento distinto? Jacobi es un filósofo de la alternativa, como lo será Kierkegaard. Entre las exigencias contradictorias, le corresponde al hombre escoger, y su opinión no puede consistir más que en un compromiso personal, al carecer de suficientes elementos objetivos. Es decir que estamos frente a una limitación del entendimiento humano.

Lector y admirador del filósofo danés fue en el mundo hispánico don Miguel de Unamuno. En *El sentimiento trágico de la vida* se plantea el pensador bilbaíno la clásica disyuntiva del corazón y de la inteligencia. Mi corazón me asegura que yo sobreviviré —confiesa don Miguel—, pero mi entendimiento se rebela proclamándome que moriré del todo (12). Esta disyuntiva cristaliza, bajo la pluma de los teólogos modernistas finiseculares, en términos de aristas duramente heterodoxas, tanto que la Santa Sede se verá obligada a intervenir con documentos contundentes. Para Alfredo Loisy, el hombre aludido y exponente máximo, la verdad religiosa, hija del sentimiento, nada tiene de común con la verdad científica, conquista de la razón (13). Es por ello que Pío X recalca que en el acto de fe se compromete todo el hombre. En la adhesión a la verdad religiosa, como en todo acto humano y responsable, interviene necesariamente la razón y la voluntad, amén de la gracia divina. Además, al creer asentimos a verdades, y la verdad es el objeto específico del entendimiento (14).

A esta corriente cordial pertenecía, en el siglo XVIII, el pietismo germánico, que invade las iglesias luteranas. Nace como un movimiento de renovación y no se propone sino convertir a los propios cristianos anquilosados en las iglesias establecidas. Un despertar semejante se registra en Inglaterra, merced a los empeños de Wesley (1703-1793). Tanto los pietistas como los metodistas demostraban poco interés por el aspecto intelectual de las confesiones cristianas. La sensibilidad cordial de los pietistas quería ser tan poco doctrinal que uno de ellos, Zinzerdorf (1700-1760), escribía: "El hombre que quisiera pasar de su religión a la nuestra, no tendría necesidad de abrir muchos libros"... (15).

Rousseau debe parte de su educación al pietismo cuyas doctrinas ha recibido a través de Madame Warens. Esta señora era na-

(12) Buenos Aires - México, 1952, capítulos III-IV.

(13) EMILE POULAT, *La crisis modernista*. Versión española. Salamanca, 1974, pp. 95-104.

(14) ALBERT LANG, *Teología Fundamental*. Versión española. Madrid, 1975, I, 3-9.

(15) Cf. G. GUSDORF, *La conciencia cristiana...*, cit., p. 85.

tural del país de Vaud, en donde las iglesias reformadas habían sufrido muy pronto la renovación espiritual del luteranismo germánico. Algunos jóvenes pastores se convirtieron en propagandistas de este movimiento. Durante los treinta primeros años de aquel siglo, el pequeño rebaño místico, esparcido por toda la Suiza protestante, hizo brillar alrededor de la familia de Juan Jacobo la fe que anunciaba. La futura Madame Warens había tenido por tutor a Francisco Magny (1650-1730), magistrado valdés, pietista convencido. Las molestias que por su fe debió sufrir la señora Warens permiten comprender su conversión al catolicismo y la de Rousseau bajo la influencia de su protectora y su vuelta posterior al calvinismo en 1762.

En cambio de las etiquetas confesionales se sitúan aquí en el orden de la oportunidad. La indiferencia dogmática de Rousseau, el acento que pone en las relaciones con Dios fuera de toda mediación racional, lo inscriben en la familia pietista. Su espiritualidad lleva consigo ciertos rasgos propios de la secta. El Vicario Saboyano, educador del joven Emilio, es un sacerdote católico, pero ese sacerdote ha tenido serios conflictos con su obispo y hubo de refugiarse en Italia, esperando siempre obtener de nuevo el favor de su prelado para reintegrarse a la diócesis.

Pues bien, este vicario hace profesión de fe: "Sirvo a Dios con sencillez de corazón —dice—. Procuro saber sólo lo que importa a mi conducta. En cuanto a los dogmas que no influyen en mis acciones ni en la moral y por los que se atormenta tanta gente, la verdad es que me preocupan muy poco. Yo veo a todas las religiones particulares como otras tantas instituciones saludables que prescriben en cada país una manera uniforme de honrar a Dios por medio de un culto público y que pueden todas ellas tener sus propias razones en el clima, en el gobierno o en cualquier otra causa local que hace una preferible a las demás, según los tiempos y los lugares. Creo que son todas ellas buenas cuando se sirve en ellas a Dios de una forma conveniente. El culto esencial es el del corazón...; un corazón justo es el verdadero templo de la divinidad; que en todo país, en toda secta, la ley se resume en amar a Dios por encima de todo y al prójimo como a sí mismo" (16).

La profesión de fe del Vicario Saboyano permite descubrir una importante expresión de la conciencia religiosa del Setecientos. Voltaire, el adversario por excelencia, dejó escapar un día, después de haber expuesto sus quejas, estas sorprendentes palabras: "En fin, ha compuesto el Vicario Saboyano; por eso se lo he perdonado todo" (17). La verdad es que, a pesar de los pesares, la religión del corazón convivía con el intelectualismo ilustrado. Por donde lle-

(16) *Emile en Oeuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, IV, 563, 627, 631-632.

(17) *Dictionnaire Philosophique*, palabra *Théisme*.

gamos a la conclusión de que si Rousseau marca una reacción contra los excesos de la razón en el siglo de las "luces", si él rinde un testimonio a Jesús y al evangelio, y así ha podido preparar, en cierta manera, con el romanticismo, la vuelta a las ideas cristianas, toda su obra no tiende sino a exaltar la naturaleza y la religión natural (18), de que era Voltaire el portaestandarte (19).

4. Nicolás Fréret

A despecho de todo lo dicho hasta aquí sobre los grandes personajes de la **Enciclopedia**, entendemos que más que las dos altas cimas de la notoriedad del siglo, Voltaire y Rousseau, interesa al teólogo de hoy una figura citada entre muchas, pues no alcanzó la celebridad en sus días. Nos referimos a Nicolás Fréret, nacido en París en 1688 y en 1714 electo miembro de la **Academia de Inscripciones y Bellas Letras**. Se conquistó fama de erudito severo y sus apetencias de saber abarcaron desde el estudio de las religiones antiguas hasta los problemas de cronología, etimología y gramática. Pero sólo después de acaecida su muerte (1749), comenzó a circular la voz de que hubiera sido un "espíritu fuerte" (no obstante haber pedido los últimos sacramentos), y de que fuese autor de escritos heterodoxos. El primero en serle atribuido fue la **Lettre de Thrasybule a Leucippe**, que el binomio ateo Barón de Holbach y J. A. Naigeon dieron a la imprenta en 1765, como obra póstuma sacada de un manuscrito clandestino. El segundo fue el **Examen critique des Apologistes de la Religion Chrétienne**, editada en 1767, y de la que es nuestro propósito ocuparnos morosamente en las páginas que siguen.

Esta obra se estampó bajo los auspicios de los mismos editores de la **Lettre**, sin mención de lugar, ni de imprenta, como una de las tantas salidas contra la superstición, o sea, el cristianismo, que soportó, cabalmente en aquel decenio 1760-1770, una de las instancias más combativas. La fecha es de por sí elocuente. Holbach y sus amigos habían bajado a la arena ya en 1761, entregando a la prensa bajo el nombre de Boulanger **Le Christianisme Dévoilé**, al que hicieron suceder rápidamente en el mismo año **Recherches sur les origines du Despotisme Oriental** del mismo autor; en 1764 **L'Abbé et Le Rabin**, opúsculo satírico de Holbach; en 1765 la **Lettre a Thrasybule** ya citada; en 1766 **L'Antiquité Dévoilée** de Boulanger. Seguía el mismo año el **Examen**, centro de nuestro estudio, y a poca distancia (1767), endosada al abate Bernier la **Théologie Portative** (de la que eran coautores Holbach y Naigeon), la traducción de opúsculos anticlericales y antirreligiosos ingleses en una colección con el título de **De l'imposture sacerdotale**, la versión de otro anóni-

(18) EDGARD HOCEDEZ, S. J., *Histoire de la Théologie au XIXe siècle*, París, 1949, I, 16.

(19) Cf. G. GUSDORF, *La conciencia cristiana...*, cit., cap. III.

mo inglés **Les Pretres Démasqués** y otro de la misma procedencia **L'Esprit du Clergé...**

El mismo Holbach lanzaba continuamente nuevas versiones inglesas, y su empeño antirreligioso, y especialmente anticristiano, se mantenía con no decaída reciedumbre desde 1768 hasta 1770, año en que da a los tórculos su obra de mayor aliento el **Système de la nature**, una especie de biblia del materialismo ateo. Paralelamente, y como resulta de su correspondencia, en combinada sintonía con el grupo de París, en aquel mismo período Voltaire difunde sus escritos más corrosivos contra la tradición hebreo-cristiana con una vena copiosa y estupefaciente actividad, partiendo del **Sermón de los Cincuenta** hasta dar su último fruto en la **Bible enfin expliquée** de 1776.

La aparición de toda obra antirreligiosa o anticristiana ponía por contragolpe en alarma a los apologistas que buscaban repeler la agresión, muchas veces con argumentos tan poco novedosos cuanto les parecían rancios y desusados los del casero antagonista. Pero precisamente el **Examen** de Fréret pareció proponer a los defensores más diestros de la ortodoxia cristiana una prueba enteramente particular. Si no bastase el testimonio de Voltaire y de D'Alembert, los cuales concuerdan en considerarlo "el mejor libro" o "uno de los más diabólicos" sobre la crítica histórica de los orígenes cristianos, contamos con el consentimiento de los mismos apologistas quienes confiesen que el libro envuelve otro tipo de ataque, más insidioso, más astutamente tóxico que todos aquellos contra los cuales se había ejercitado hasta entonces la milicia erudita del cristianismo (20).

5. El ataque frontal de Fréret

Fréret lleva la ofensiva a todos los frentes de la apologética cristiana. Su obra, más allá de la división en ágiles capítulos, muestra una trama no muy consistente, en la compaginación de sus partes. La primera versa sobre la antigüedad y autenticidad de los evangelios y sobre la historia de las falsificaciones a las que habrían asistido las primeras generaciones cristianas; la segunda pone en crisis la pretendida verdad de los prodigios narrados en los evangelios, y quiere demostrar que no existen testimonios, fuera de la tradición cristiana, que acrediten la realidad de aquellos milagros; la tercera encara las así llamadas notas divinas del cristianismo y, en particular, el poder exorcístico sobre las fuerzas demoníacas, la difusión de la religión cristiana, la sublimidad de la conducta moral de los primeros adeptos de la nueva religión; la cuarta plantea la cuestión de si el cristianismo había favorecido la ilustración y perfección de la humanidad; y la quinta y última, aborda

(20) A. PRANDI, *Cristianesimo...*, cit., Introducción.

temas entre sí independientes, como reflexiones sobre el Antiguo y el Nuevo Testamento, relación entre la revelación y la razón, crítica a la teología de Pascal...

La materia y diagramación del **Examen** refleja el fruto de esmeradas y atentas lecturas de la apologética antigua y moderna y, sobre todo, de la reciente que había tenido sus más ilustres representantes en el pastor anglicano H. Ditton, en su colega calvinista J. Abbadie, y en los católicos U. Grocio y el abate Claude Houtteville, uno y otro constantes blancos de sus envenenadas saetas.

Sin sombra de duda, el carácter dominante del **Examen** es típicamente deísta, de aquella especie de deísmo anticristiano, que ya no apunta a reducir, sobre las huellas de Locke, la religión de Cristo a la razonable religión natural, sino de aquella que propende a demostrar que nuestra fe es una depravación de la religión natural y, al igual que cualquier otra religión positiva, fenómeno explicable en su origen y en su difusión por causas históricamente verificables y, en fin, si la comparamos con otras religiones, receptáculo de supersticiones y absurdos y fuente de los mayores desórdenes. En suma, el deísmo de Fréret ve en el cristianismo el fruto de un obscurecimiento de la mente, o sea, una religión que ha deformado la idea de Dios.

El tono sereno, astutamente sereno, con que el autor discurre sobre la experiencia lo pone en consonancia con algunos libros fundamentales de la tradición deísta. Él sabe que "un medio casi infalible para dañar las mejores causas es el de sostenerlas con hipótesis de dudoso fundamento y con argumentos equívocos, y que el eventual descubrimiento de la debilidad intrínseca de los argumentos que se quisieran persuasivos, suscita en quien la descubre un sentido de triunfo y justamente de desprecio por la causa malamente defendida. Fréret ostenta candor y pía preocupación. ¿Qué de más cándido que insinuar que la verdad se defiende sólo con la verdad y convocar en su sostén a los ilustres representantes de la apologética católica Grocio y Houtteville? ¿Qué más piadoso que deplorar la falta del buen manejo de pruebas decisivas y el recurso sucedáneo de otras "débiles y refutables o, peor, defectuosas", con lo que el "número de los incrédulos aumentó prodigiosamente"? ¿Y decir después que cabalmente "para disminuir el número se propone esta obra demostrar la debilidad de muchas pruebas de que se sirven comúnmente los apologistas del cristianismo"?

Evidentemente, el autor no engaña a nadie. Aunque fuésemos un lector de 1767, apenas hojeado el texto, captaríamos la fragilidad del encanto con que intenta seducir nuestra buena fe este devoto mercachifle. Por lo demás, en aquellos años este juego se descontaba, pues llegó a ser una especie de recurso estilístico. Y esto se explica, en parte, porque en aquella sazón el escritor irreligioso

corría el riesgo de dar con sus huesos en la cárcel, ser desterrado y, en rigor, ser sometido a pena, aun la capital. Es bien conocida la irritación, para no decir miedo, de Voltaire, cuando Rousseau en las **Lettres écrites de la montagne** lo reveló como autor del impío **Sermon des Cinquante**, y cómo el propio Voltaire se atuvo siempre a la práctica del anonimato o de la falsa atribución. Viene bien recordar aquí que el arte de decir y de no decir fue perfeccionado por Diderot en los artículos de la **Enciclopedia**, donde directa o indirectamente se encuentran temas religiosos.

6. Fréret y la Revelación

De todos los temas en que abunda Fréret, preferimos elegir para estas páginas el de la revelación: punto que el autor desarrolla tanto en la **Lettre de Thrasybule a Leucippe** como en el **Examen**. El problema gira en torno a la desproporción existente entre la necesidad de una religión revelada y la incapacidad humana para cerciorarse del hecho de tal revelación. Fréret despliega su tesis en forma de silogismo que tiene por mayor este principio: La religión revelada y única verdadera concierne a todos los hombres. Luego debe estar al alcance de todos. Pero tal no es el caso del cristianismo, ni de ninguna otra religión pretendidamente revelada, de donde se colige que ninguna de ellas es realmente divina. La vida nos enseña que los "simples" no están en condiciones de examinar sus pruebas de hecho o la autoridad de las tradiciones en que aquellas pruebas están referidas; ni tal medio posee el docto para el examen de tales divinas credenciales, pues para ello necesitaría de una sabiduría universal; por donde acontece que aun el hombre culto, dada la limitación de sus conocimientos, alimenta de hecho, en este particular, una serie de dudas e incertidumbres. De aquí que la única solución viene a ser la suspensión pirrónica del juicio, la equiparación de todas las religiones o su total inclusión entre los delirios o desatinos humanos.

Está patente que el **Examen**, en esta parte, respira precisamente el clima en que habían roto lanzas apologistas católicos del calibre de un Pascal, de un Nicole, de un Bossuet, y apologistas protestantes, como un Claude, un Jurieu o un Osvalt (21). Pero llama sospechosamente la atención que Fréret no se acuerde de uno de los teólogos más recientes, como Houtteville, a quien, por lo demás, no le ahorra sus dardos. Pues bien: cabalmente Houtteville (para no mencionar a otros) había dedicado unas páginas contra la posición pirronista en su **Religion Chrétienne prouvée par les faits** (París, 1722), impugnando explícitamente el escepticismo del incrédulo y sus razones que Fréret esmeradamente reproduce. Mas no debemos extrañarnos de estas estudiadas reticencias, porque en el in-

(21) E. PRECLIN - E. JARRY, *Les luttes politiques et doctrinales au XVII^e et XVIII^e siècle*, Paris, 1955, en *Histoire de l'Eglise* de FLICHE ET MARTIN, T. 19, 1a. parte.

tento de llevar sus asaltos al bastión de la fe, el autor practica el arte de no encontrar en el arsenal erudito, sobre todo de los apolo-
gistas, sino lo que busca y se presta a sus fines.

Además, Houtteville polemiza con el tipo de escéptico docto (22), como que de él provienen las dificultades. En cambio, Fréret se pone de parte de los indoctos y tomando ocasión de su limitada capacidad, subraya que el hombre común se comporta pasivamente y acepta opiniones preformadas, conforme al lugar de su nacimiento o al estrato social a que pertenezca. ¿Cómo podría este hombre simple arribar a un convencimiento personal acerca de los motivos de su fe, si para ello debería debatir cuestiones difícilísimas? ¿Cómo comprobar la realidad de una profecía del Antiguo Testamento o la autenticidad de un milagro de Jesucristo?

Los apologistas están, pues, en un **impasse**: la religión cristiana se dice la única querida por Dios para la salvación de todos, y todos distan mucho de poder formarse una persuasión racional de la verdad. Ni vale apelar al magisterio auténtico de la Iglesia (23), pues esta solución repropone íntegramente el problema, ya que el examen de esta pretendida infalibilidad está igualmente erizado de dificultades que, para el hombre simple, son insuperables. Por donde se concluye que el cristianismo resulta racionalmente absurdo, en lugar de ser la revelación de un Dios sabio y prudente.

7. Nicolás Silvestre Bergier

Nunca, como en aquel siglo, vieron la luz tantas obras contra la religión, ni tantas en su defensa; pero sólo bajaron a la liza apologética buenos campeones, cuando el cristianismo hubiera necesitado de grandes genios. Los apologistas, más o menos provistos y voluntariosos, pasaron en su tiempo, a menudo, por hombres tediosos, sin efecto sobre el gran público, cuyo gusto habían comprendido bien los "filósofos" que le suministraban con abundancia escritos breves, incisivos, condimentados con sátiras, con exposiciones simples y fluidas y con un todo de ostentosa seguridad. Esto decimos, sin menguas de añadir que si para el lector moderno la literatura apologética carece de amenidad, también la libertina se resiente de monotonía, de repeticiones, de falta de originalidad, frecuentemente más nutrida de retórica satírica que de auténtica vivacidad de espíritu.

Sirva ello de pórtico para referirnos al máximo exponente de la apologética francesa de aquella centuria, a Nicolás Silvestre Bergier, doctor en teología, principal del colegio de Besançon, asociado a la Academia de las Ciencias, Bellas Letras y Artes de la misma

(22) HOUTTEVILLE, *La Religion Chrétienne prouvée par les faits*, París, 1722, IV, 339.

(23) Era el argumento empleado por los católicos contra los protestantes.

ciudad, que llegó a ser en París canónigo y una de las plumas más diestras y prolíficas en sostén de la causa religiosa. En la molienda literaria a que dio lugar la obra de Fréret, el **Examen**, fue nuestro canónigo y académico el primero en parar los golpes de aquel púgil anticristiano. Realizó esta tarea en un volumen titulado **La Certitude des Preuves du Christianisme ou Refutation de l'Examen Critique des Apologistes de la Religion Chrétienne**, París, 1767. El **Examen** se le antojó a Bergier una provocación que no podía quedar sin respuesta, y las numerosas ediciones y traducciones de su **Certitude** dan fe del éxito que, en los círculos piadosos, premió su fatiga apologética. Cabe afirmar que con el libro contra Rousseau y con éste contra Fréret fundó aquella fama de apologista sumo, tal vez exagerada, que acompañó su nombre hasta el corazón de la siguiente centuria. Bergier había combatido a Rousseau, cuando en los años 1762-1765 las autoridades religiosas y civiles y los apologistas renovaban sus embestidas contra el **Emilio** o el **Contrato Social** del ginebrino. Así fue como escribió Bergier su **Le déisme réfuté par lui-même ou examen des principes d'incrédulité répandus dans les diverses ouvrages de M. Rousseau en forme de lettres**.

Opuestamente a Voltaire, Bergier no gustaba segregar el ácido corrosivo de la sátira y la invectiva. Fuese o no deliberada la suavidad y civilidad de sus maneras, prefería, en todo caso, la indulgencia, demostrando compasión por la presunta ceguera de los enemigos del cristianismo, antes que punzarlos con su pluma. Se esmeraba en tomar al adversario por lo que decía ser —filósofo, razonador, erudito— proponiéndose batirlo en su propio terreno. Pero discurría con él en tono mesurado, embellecido apenas por alguna pincelada oratoria, como conduciendo una conversación en la que sólo por momentos al melífluo diálogo hace contrapunto una controlada y urbanísima ironía. Esta su fama de apologista la fortaleció con sucesivas y puntuales réplicas al **Christianisme Dévoilé** y al **Système de la Nature** (al que denominamos Biblia del ateísmo, obra del Barón de Holbach) y, en fin, con las **sumas** apologéticas, que fueron el **Traité historique et dogmatique** de 1780, y el afortunadísimo **Dictionnaire de Théologie, extrait de l'Encyclopedie**, 3 vols., Liege, 1788-1790, en plena Revolución. Esta obra fue la que más resistió la acción del tiempo. Todo eclesiástico, bibliográficamente provisto, en la primera mitad del siglo XIX, o poco más, poseía en sus anaqueles el **Diccionario Teológico** del Sr. Bergier, y esto no sólo en Francia sino en todos los países católicos, sin excluir las Provincias Unidas del Río de la Plata, donde lo explotaba ampliamente nuestro deán Gregorio Funes en la redacción de su **Examen Crítico** contra el protestantizante español, Juan Antonio Llorente (24).

(24) Sobre Bergier hay un artículo de E. DUBLANCHY en el **Dictionnaire de Théologie Catholique**, París, 1932, II, 742-745. Manejamos el **Diccionario Teológico**, versión española, Madrid, 1847, con notas de monseñor Gousset y artículos intercalados de monseñor Doney. Ver, además, A. PRANDI, **Cristianesimo**..., cit., a quien seguimos en esta parte.

8. Coyuntura difícil

De entrada, nuestro canónigo y académico opinó sobre Fréret en forma terminante: "De todos los libros compuestos contra el cristianismo, y que hoy son tan numerosos, no hay uno que pueda con mayor fuerza seducir al lector y, de hecho, ha recibido enseguida el elogio de nuestros filósofos".

A Bergier le constaba que en París el libro corría por muchas manos y que se lo aplaudía en las conversaciones de café y en los salones elegantes. Para ayuda de males, el libro veía la luz en un momento en que la autoridad religiosa y civil (Parlamento) y, en general, los ortodoxos contemplaban con tamaños ojos el recrudecimiento ofensivo de los incrédulos que acometían sin remisión ni tregua. Y la alarma crecía con la aparición de los primeros volúmenes de la **Enciclopedia**...

Las circunstancias desfavorables a la Iglesia se sumaban. Saludado el libro por Voltaire como obra maestra por la singularidad de su efecto triturante, su impresión se efectuaba en los años (1762-1764) en que se suprimía a los jesuitas en Francia. En coyuntura tan favorable, los "filósofos" estimaron oportuno lanzarse a una campaña "política" de ideas contra la religión constituida, en un todo de acuerdo con una estrategia trazada por Voltaire en 1762. Se trataba de abatir con golpes repetidos, sin dar respiro al adversario, todo el edificio religioso; y la manera más eficaz de proceder era el de minarle las bases de su **credibilidad y respetabilidad**. A tal fin, no se necesitaba inventar nada nuevo, sino recoger, destilar, vulgarizar cuantas pruebas contrarias, objeciones, acusaciones contra la verdad y el valor moral y social del cristianismo había producido la tradición libertina, cuyas armas —crítica y erudición— eran, según el caso, remodeladas sobre los yunques de la moderna filosofía deísta o atea.

En tal situación, la lucha se libraba en el terreno político-religioso, y no ya en el filosófico. La misma religión, de la que se procuró descompaginar y destruir el cuerpo de principios y creencias, se configuraba, sobre todo, como un hecho socio-político, valorizable en función de la "cultura" humana. De aquí el relieve sumo que, en definitiva, viene a asumir el argumento con que se pretendió demostrar la inutilidad o, peor, la nocividad del cristianismo en las vicisitudes históricas de la humanidad... ¿Y no era éste el contenido de la obra de Fréret?

Digamos enseguida que, a pesar de su escasa genialidad, los anti-"filósofos" comprendieron la estrategia enemiga. La batalla político-ideológica del libertinismo injertado en las "luces" no surtió sólo el efecto inmediato de favorecer la descristianización o el indiferentismo religioso, sino el de modificar la autoconciencia del

catolicismo y de la Iglesia. El catolicismo saldrá de la contienda vulnerado, pero no destruido y saldrá decidido a ser una "religión social" con una tendencia a trasladar su credulidad y función histórica del campo dogmático al campo del orden socio-político, ya sea realizándolo él mismo, ya sea inspirándolo. En el fondo, la polémica anticristiana y la Revolución acabarán por dictar al catolicismo un nuevo programa misionero y de recristianización social y por vigorizar en él la confianza de ser el único instrumento divino de un posible orden humano.

9. Las raíces de la incredulidad

Bergier empleó con Fréret el mismo estilo que con Rousseau. Sigue paso a paso, citando extensamente al censor incrédulo, concediéndole todo lo concedible, pero para volcar sobre quien se da aires de erudito, de crítico, de lógico la acusación y la prueba concomitante de que no sabe usar debidamente ni de la erudición, ni de la crítica, ni de la lógica. No pretende captarse la benevolencia del lector declarando que el **Examen** es una trampa para los ingenuos: prefiere insinuar y demostrar que lo es.

Procede consignar que, en concepto del canónigo, los progresos de la incredulidad no dependen, como quiere Fréret, de la copiosa literatura incrédula, ni de la debilidad de la argumentación apologética. La diferencia y el contraste entre creyentes e incrédulos no se inscribe en el plano de una discusión erudita o filosófica. Si los incrédulos declaran que la certeza de las pruebas aducidas en favor del origen divino del cristianismo proviene del prejuicio, parejamente del prejuicio proviene también la argumentación de los titulados "filósofos". De hecho, movilizan sus asaltos deshinchados e inconexos contra lo que forma "un sistema unido, continuado, cuyas partes se sostienen recíprocamente". Su renitencia e incapacidad para lo sistemático revela la impericia filosófica de quienes ponen la mira en lo particular, perdiendo de vista el conjunto. De consiguiente, el proceso formativo de la incredulidad no arranca de un examen riguroso de los títulos de credibilidad del cristianismo.

Bergier coloca en la voluntad, no en la razón, las raíces de la incredulidad. "Demasiado honor se les hace —escribe—, suponiendo que sólo comenzaron a vacilar en la fe, cuando examinaron con diligencia sus fundamentos. Si bien algunos hicieron tal examen, ya habían previamente tomado su decisión: buscaban no tanto razones para creer cuanto pretextos para confirmarse en su incredulidad".

Así las cosas, ¿la batalla apologética conserva su sentido? El apologista, a sabiendas de que la incredulidad se asienta en el prejuicio moral, advierte al mismo tiempo que las objeciones a las verdades cristianas se han formulado con gravedad de razones, no des-

provistas de una aparente consistencia y fuerza de convicción. Y aunque enunciadas concisamente, no se resuelven sino a través de largas disquisiciones. En resumen, la denuncia del inmoralismo secreto del incrédulo de por sí no es nunca resolutive. Para poner al desnudo aquel inmoralismo es menester antes depojar al adversario, docto o indocto, de su armadura racional.

10. La vía histórico-racional

Desde Abbadie, y más tarde desde Houtteville, los tratados apolo­géticos (católicos y protestantes) se habían impuesto una serie de cuestiones "históricas" (atendibilidad de los textos sagrados, realidad de los milagros, de las profecías...), en desmedro de las teóricas acerca de la existencia de Dios, la posibilidad de la revelación y de sus signos visibles... El paso de la metafísica a la historia se lo había calificado de éxito estratégico, en particular, contra las conclusiones deístas. Se oponía a la razón la evidencia de los hechos, los que habrían demostrado los límites y desvaríos de aquélla y habrían inducido a descartar su autonomía inconcluyente para resometerse a la fe.

Por tal manera, a través de la historia, con la aplicación de un método más experimental que especulativo, se procuraba repristinar la religión, o sea, la Escritura, y con ella enaltecer la autoridad de la Iglesia sobre la filosofía. Pero también el recurso a la historia connotaba una interpelación a la razón. Como había escrito Houtteville: "Yo no puedo hablar sino a la razón humana"; sin perjuicio de observar: "nada puede suplir la operación secreta de la gracia, porque nadie fuera del que hizo al hombre puede eficazmente obrar en su interior y domarle su resistencia" (25).

Esta idea de la "historia objetiva" se nutría de confianza en los poderes cognoscitivos de la razón y en su sincera aplicación: debía bastar el buen sentido de la lógica para que aquella confianza, lejos de verse amenazada por el estudio crítico de las fuentes, recibiese su justa recompensa. Y si luego en la práctica no la obtenía, si el incrédulo se resistía también a las pruebas de hecho ¿a quién adjudicar la derrota sino a las pasiones, al imperio del pecado o al inescrutable designio de Dios, distribuidor de la gracia y de la elección? De este modo, el cerco tornaba a cerrarse: el problema del incrédulo reentraba en el alvéolo de la moral y ¡ay!, éxito nefasto, pero obligado, con él ya no cabía seguir dialogando. Lo que significa que la vía histórico-racional de la apologética podía terminar contra un muro y semejarse a una fatiga de Sísifo.

De ello no cayó en la cuenta Bergier, a quien la frecuentación de Rousseau debería haberle enseñado algo sobre la peculiaridad

(25) HOUTTEVILLE, *La Religion Chrétienne prouvée par les faits*. Paris, 1722, I, 1.

de la religión, más aún, sobre el sentimiento religioso. Bergier se encierra en su racionalismo teológico. Por ello se comprende que haya enderezado todo su esfuerzo contra el ginebrino para demostrarle que era un mal razonador, un poeta malamente disfrazado de filósofo, al que era menester ponerle en claro que su deísmo llevaba trazas, como todos los deísmos, de ser el vestíbulo de la irreligión (26).

Pues bien, contra Fréret nuestro canónigo no cambia de registro. En realidad, toda la apologética fundada en pruebas fácticas ofrecía un flanco muy descubierto por el desmantelamiento de su validez "racional". No es que faltase a sus argumentos una base crítico-erudita, sino que escapaba a los apologistas (ellos y sus adversarios, todos eruditos de segunda mano), en fuerza de su preconstituida confianza en la evidencia de los hechos, que éstos, bien que demostrados, carecían de toda fuerza probativa. Si los apologistas creían eximirse del deber de probar la posibilidad de la revelación y de sus signos, se engañaban tan pronto como a los hechos (revelación, prodigios...) se aplicase una explicación rudamente natural, basada en razones meramente filosóficas o científicas, psicológicas individuales o colectivas (superstición, fanatismo...) o en el método histórico-comparativo de las religiones, muy caro al libertinismo erudito.

Viene al caso recordar aquí el estudio de Hume (1711-1776) sobre la "historia natural" de la religión (27), a más de la visión del cristianismo como una de las tantas religiones, y otras muchas teorías que degradan los famosos "hechos" de toda significación divina (28) y los explican, no siempre con coherencia, pero haciéndolos convergir invariablemente en un solo fin: el abatimiento de la religión como verdad y como valor social.

11. La imposibilidad de la revelación

Abordemos, por último, el tema freretiano de la imposibilidad de la revelación, porque —objetaba— la comprobación de este hecho supera la capacidad del hombre común. Inversamente, Bergier afirma que todos los mortales pueden alcanzar la certeza moral de la verdad del cristianismo. Pero aclara que la certeza de los indoctos no reconoce como fuente única el **examen** que, con todas sus dificultades, se complace en describir su adversario. El "simple" adquiere dicha certeza por una suerte de impresión, digamos de socialización dentro del ámbito de la Iglesia en que nació y vive. Y nótese: no se trata aquí tanto de la Iglesia en su aspecto meramente magisterial, sino de la Iglesia como sociedad con sus institucio-

(26) N. S. BERGIER, *Le déisme réfuté par lui-même ou examen des principes d'incrédulité répandus dans les divers ouvrages de M. Rousseau en forme de lettres*. Paris, 1765.

(27) G. GUSDORF, *La conciencia cristiana...*, cit., 150-151.

(28) A. PRANDI, *Cristianesimo...*, cit., p. 302.

nes, su culto (¡esto, sobre todo!), su presencia social, que se le impone al fiel como una realidad obvia, sobre la cual no duda, como no duda de su madre, ni del rey, su soberano.

No estamos en presencia de un pre-romanticismo, porque Bergier es demasiado "racionalista", a pesar de su familiaridad con los escritos de Juan Jacobo! La pretensión freretiana de querer establecer para todos los hombres como única fuente de certeza la conseguida mediante un examen tan difícil y espinoso hasta resultar imposible, le suena a nuestro canónigo a cosa extravagante o, mejor, a una problemática propia de los doctos.

El hombre simple, rodeado de los monumentos del cristianismo, más que deducir intuye que hubo un divino fundador de la religión que profesa, que tal fundador y sus apóstoles la han enseñado al mundo munida de milagros y de profecías verificadas, y cuya enseñanza continúa en los pastores que les sucedieron en la herencia de su magisterio y autoridad.

Pero el valor de esta peroración vacila, cuando se le observa, como lo hará Fréret, que de este modo la certidumbre del cristianismo simple equivale a la del musulmán o del adepto de cualquier otra religión prevalente en un determinado ambiente social. Aquí Bergier interpela preguntando: Quien está cierto de una cosa ¿por qué debería plantearse dudas? "El efecto natural de la verdad es el pleno asentimiento del entendimiento y el reposo de la conciencia; la duda y la necesidad de examinar son una propiedad del error".

Lo evidente es que la cuestión relativa a la certeza moral y la posibilidad alcanzada por vía de raciocinio, aun exceptuado el "simple", queda intacta. Y el proceso, indicado por Bergier, con el que, en su opinión, se forma la certeza —no sólo la religiosa— en los indoctos, no implica un argumento, pues no excede, pese a la gravedad de sus intenciones, la descripción de un fenómeno. El apolo-gista puede tener razón al recapitular el logro de la certeza en los simples, pero Fréret hubiera podido replicar que competía a la "razón" evaluar de qué tipo fuese aquella certidumbre.

El apolo-gista no entendió el **quid** de la cuestión o le sacó el cuerpo, arisqueándole, a la dificultad.

El Examen de Fréret es un libro "deshonesto" y acordémosle al apolo-gista la habilidad de haber sabido debelar con ingeniosidad, si no con victoriosa convicción, toda dificultad sobre puntos de historia y de erudición. Así y todo, Bergier deja la impresión de una derrota: él pierde tiempo detrás de una máscara que le hizo maliciosamente danzar delante de sus ojos. Esto que lo induce, entre serio y divertido, a probar y a reprobar el valor de los argumentos fácticos, lo invita en realidad a asir sombras. Bergier no entiende que su an-

tagonista ha dejado de ser cristiano y que su misma ostentada religión natural no sirve de base para sustentar la revelada. La pregunta medular que habría dado sentido a la apologética, a saber, la de cómo "convertir" a quien abandonó el cristianismo **después de haberlo profesado**, no asoma siquiera como lampo huidizo en el horizonte mental del canónigo parisiense.

P. AMERICO A. TONDA



PRESBITERADO

RICARDO LUIS ADRIEL. Nació en Gualeguaychú, el 20 de junio de 1953. Hizo parte de sus estudios secundarios en el Seminario Menor de Gualeguaychú; los de Filosofía y Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el 9 de diciembre en la Catedral de Gualeguaychú, por la imposición de manos de Mons. Pedro Boxler, para la Diócesis de Gualeguaychú.

ALVARO FELIPE EZCURRA. Nació en Buenos Aires, el 11 de abril de 1950. Hizo sus estudios de Filosofía y Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el 8 de diciembre en la Catedral Metropolitana de Paraná, por la imposición de manos de Mons. Adolfo S. Tortolo, para la Arquidiócesis de Paraná.

ANTONIO M. GRANDE. Nació en Rafaela, Pcia. de Santa Fe, el 16 de diciembre de 1954. Hizo sus estudios de Filosofía y Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el 14 de diciembre en la Catedral de Rafaela, por la imposición de manos de Mons. Alcides J. Casaretto, para la Diócesis de Rafaela.

MARIO E. GRASSI. Nació en Santa Fe, el 1º de marzo de 1953. Hizo sus estudios de Filosofía y Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el 12 de diciembre en la Catedral Metropolitana de Santa Fe, por la imposición de manos de Mons. Vicente Zazpe, para la Arquidiócesis de Santa Fe.

HECTOR A. RUCCI. Nació en Centeno, Pcia. de Santa Fe, el 14 de octubre de 1948. Realizó sus estudios de Filosofía y Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el 12 de diciembre en la Catedral Metropolitana de Santa Fe, por la imposición de manos de Mons. Vicente Zazpe, para la Arquidiócesis de Santa Fe.

ZENON MARCELINO OCAMPO. Nació en Andalgalá, Pcia. de Catamarca, el 6 de abril de 1951. Hizo sus estudios de Humanidades en el Seminario Menor de Catamarca; los de Filosofía y Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el 15 de diciembre en la Catedral de Catamarca, por la imposición de manos de Mons. Pedro A. Torres Farías, para la Diócesis de Catamarca.

HUGO JUAN GRIMAU. Nació en Federal, Pcia. de Entre Ríos, el 28 de marzo de 1953. Realizó sus estudios de Filosofía en el Seminario de Concordia y de Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el 21 de diciembre en la Catedral de Concordia, por la imposición de manos de Mons. Adolfo Gerstner, para la Diócesis de Concordia.

DIACONADO

JORGE BENSON. Nació en Buenos Aires, el 31 de enero de 1950. Hizo estudios de Filosofía y Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el 8 de diciembre en la Catedral Metropolitana de Paraná, por la imposición de manos de Mons. Adolfo S. Tortolo, para la Arquidiócesis de Paraná.

CARLOS BIESTRO. Nació en Buenos Aires, el 24 de noviembre de 1945. Hizo sus estudios de Filosofía en la Universidad Nacional de Buenos Aires y de Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el 8 de diciembre en la Catedral Metropolitana de Paraná, por la imposición de manos de Mons. Adolfo S. Tortolo, para la Arquidiócesis de Paraná.

RAMON DUS. Nació en Villaguay, Pcia. de Entre Ríos, el 22 de mayo de 1956. Realizó sus estudios secundarios en el Seminario Menor de Paraná; los de Filosofía y Teología en el Seminario Mayor de la misma ciudad. Fue ordenado el 8 de diciembre en la Catedral Metropolitana de Paraná, por la imposición de manos de Mons. Adolfo S. Tortolo, para la Arquidiócesis de Paraná.

JUAN CARLOS LOPEZ. Nació en Viale, Pcia. de Entre Ríos, el 18 de junio de 1955. Hizo sus estudios secundarios en el Seminario Menor de Paraná; los de Filosofía y Teología en el Seminario Mayor de la misma ciudad. Fue ordenado el 8 de diciembre en la Catedral Metropolitana de Paraná, por la imposición de manos de Mons. Adolfo S. Tortolo, para la Arquidiócesis de Paraná.

JOSE A. DONATIELLO. Nació en Avellino, Italia, el 23 de mayo de 1949. Hizo sus estudios de Filosofía y Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el 22 de diciembre en la Parroquia Jesús Sacramentado de Santa Fe, por la imposición de manos de Mons. Vicente Zazpe, para la Arquidiócesis de Santa Fe.

LUIS MARIA RODRIGO. Nació en Mercedes, Pcia. de San Luis, el 27 de julio de 1956. Realizó sus estudios de Filosofía y Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el 16 de diciembre en la Catedral de San Justo, por la imposición de manos de Mons. Jorge Carlos Carreras, para la Diócesis de San Justo.

PEDRO ROJAS. Nació en Rosario del Tala, Pcia. de Entre Ríos, el 3 de febrero de 1956. Hizo sus estudios secundarios en el Seminario Menor de Gualeguaychú; los de Filosofía y Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el 9 de diciembre en la Catedral de Gualeguaychú, por la imposición de manos de Mons. Pedro Boxler, para la Diócesis de Gualeguaychú.

MIGUEL YONSON. Nació en Buenos Aires, el 8 de diciembre de 1955. Hizo sus estudios de Filosofía y Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el 23 de diciembre en la Catedral de San Luis, por la imposición de manos de Mons. Juan Rodolfo Laise, para la Diócesis de San Luis.

MINISTERIOS

ACOLITADO

Lo recibieron el día 5 de diciembre el seminarista CARLOS ALBERTO IOCCO, de la Arquidiócesis de Paraná; el día 23 de diciembre los seminaristas CLAUDIO CASSETTA, JOSE HAYES y ERNESTO MOYANO, de la Diócesis de San Luis.

LECTORADO

Lo recibieron el día 23 de diciembre los seminaristas AGUSTIN BENITEZ, BERNARDO JUAN, JUAN MICALIZZI, CARLOS MORALES, JULIO MOYANO y DANIEL RODRIGUEZ, de la Diócesis de San Luis.

LA CARTA PASTORAL DEL VICARIO CLARA

(25 de Abril de 1884)

Desde Roma nuestro colaborador, el P. Cayetano Bruno, nos envía este artículo que constituirá un capítulo del volumen XII de su monumental Historia de la Iglesia en la Argentina.

En carta adjunta nos dice que no quiso redactarlo sin haber revisado previamente el Archivo Secreto Vaticano, cuya sección correspondiente al Pontificado de León XIII acaba de ser abierto por el Papa Juan Pablo II.

"La figura de Clara —nos dice en su carta— es valiosa para todos, singularmente en esta época de claudicaciones. ¡Tuviéramos muchos sacerdotes como él!".

(N. de la R.)

Señala dicha pastoral un episodio en la lucha desencadenada por aquellos años contra la escuela católica, bajo la presidencia del general Julio A. Roca (1880-1886), y siendo ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública el doctor Eduardo Wilde, hombre entre los más nefastos que tuvo el país, por su empeño descristianizador y laicista.

La publicación de la mencionada pastoral del Vicario Capitular de Córdoba provocó actos de prepotencia gubernativa, en que se atropellaron leyes y personas, sin las consideraciones que impone la civilidad, y con injustificable ignorancia del derecho eclesiástico en sus más elementales principios.

Asombra, de verdad, que en tan triste episodio no dispusiese Roca de ministros y asesores menos serviles e ineptos, para salvar siquiera las formas, y no dar fundado pábulo a que se lo tildase de totalmente analfabeto en asuntos de Iglesia.

1. La persona del Vicario y su pastoral

Ya desatada la lucha, el 16 de junio de 1884, entrevistó a Jerónimo Emiliano Clara un corresponsal de **La Nación** de Buenos Aires, que esto dijo de su persona:

"Es el canónigo Clara hombre de 57 años de edad (1), alto, grueso,

(1) Vino al mundo en Villa del Rosario de la provincia de Córdoba el 21 de julio de 1827. La partida de bautismo del 22-VII-1827 lo dice "nacido ayer", hijo legítimo de Martín Clara y de Casimira Pérez. Se lo llamó José Jerónimo Elías (ARCHIVO PARROQUIAL DE VILLA DEL ROSARIO [actualmente en la Curia Eclesiástica de Córdoba]. Libro 8 de Bautismos [1824-1829], f. 80v.).

de pelo corto y canoso, la fisonomía abierta y plácida, y de maneras sencillas.

"Considerando su conjunto, es un tipo simpático del sacerdote católico, sin las exterioridades místicas del jesuita o de los sectarios de la escuela monacal disciplinaria.

"Su mirada es suave y mansa habitualmente, descubriéndose a través de ella un fondo bondadoso y sincero; y si por acaso en el curso de la conversación un sentimiento demasiado vivo tiende a reflejarse en sus ojos, cae el párpado inmediatamente y vela a la mirada profana la lumbre intensa de un instante.

"Fue su padre español y su familia numerosa y distinguida, predominando en ella la vocación religiosa, como lo demuestra el hecho de haber varios de sus miembros seguido la carrera eclesiástica, entrando de monjas tres de sus hermanas mujeres. Ha sido sucesivamente vicerrector del colegio de Montserrat, profesor de derecho canónico en la universidad y rector del seminario hasta 1860, año en que renunció dicho puesto" (2).

Desde el 16 de enero de 1883 el arcediano Clara era vicario capitular de la diócesis de Córdoba, por muerte de su obispo fray Mamerto Esquiú y elección de su Cabildo (3). En el ejercicio precisamente de este cargo suscribió el 25 de abril de 1884 la famosa pastoral provocadora de los acontecimientos que aquí se estudian.

Iba primeramente enderezado dicho documento a la escuela normal de niñas, que por disposición gubernamental debía abrirse en Córdoba con maestras protestantes. La norma que daba sobre ella no admitía réplica:

"A ningún padre católico es lícito enviar sus hijas a semejante escuela".

Consideraba en segundo lugar la tesis del joven Ramón J. Cárcano sobre **Los hijos adulterinos, incestuosos y sacrílegos**, apadrinada por el doctor Miguel Juárez Celman y plagada de errores.

En ella sostenía Cárcano la igualdad absoluta de los tales hijos con los legítimos ante la ley; llamaba al matrimonio, simple rito o ceremonia; combatía el voto solemne de castidad como impedimento dirimente del matrimonio; negaba el dogma de la infalibilidad de la Iglesia; rechazaba el celibato sacerdotal, y defendía la separación de la Iglesia y el Estado (4).

El vicario Clara, después de fustigar tan demoledores principios,

(2) Lo reprodujo *El Eco de Córdoba*, martes, 24-VI-1884, a. 22º, núm. 6.115.

(3) ARCHIVO DE LA CURIA ECLESIASTICA DE CORDOBA, *Archivo Capitular*, L. 8 (1878-1898), págs. 90-91. El Sr. Clara había sido instituido arcediano por el obispo Esquiú el 6-III-1881 (Ib., leg. 134, núm. 49).

(4) Escribió después Cárcano en *Mis primeros 80 años*, que aquella tesis "rápidamente preparada", se consideró "un ataque a la Iglesia y al clero católicos". De que se defendía mostrando, empero, su hondo escepticismo liberal: "Nunca pasa por mi espíritu semejante propósito. No existe tampoco motivo para inspirarlo. Jamás mis ideas y sentimientos liberales adquieren el ímpetu de una agresión al adversario. No sufro conflictos ni preocupaciones religiosas, ni busco prosélitos ni almas que salvar. Siento sin duda el bienestar de la libertad de pensar y obrar, y no se me ocurre perturbarlo cultivando dudas e inquietudes estériles" (Buenos Aires, 1943, p. 60).

solicitaba de los profesores de la Facultad de Derecho alguna mayor consideración por la doctrina y los derechos de la Iglesia.

En tercer lugar nuestro Vicario condenaba como impíos tres periódicos: **El Interior**, **La Carcajada** y **El Sol de Córdoba** (5).

No era novedad la condena de los dos primeros, que ya la había infligido con igual tilde en 1800 el vicario capitular de entonces doctor Uladislao Castellano. Aquí se le agregaba el tercero, "órgano oficial de la masonería y la impiedad", según lo calificó el franciscano fray Quirico Porreca que, desde Río Cuarto, seguía atentamente los acontecimientos del país (6).

2. La reacción liberal

Era de suponer dicha reacción, y que fuese a tambor batiente, con arreglo al apestado laicismo que soportaba el país. La diseñó el recién citado fray Quirico Porreca desde su convento de Río Cuarto:

Apenas la pastoral "vio la luz pública, cuando la masonería se sintió herida en lo más íntimo de su dañado corazón. Arman una camorra endemoniada; envían telegramas a todos los diarios liberales y logias masónicas; tratan de conseguir el mayor número posible de firmas para dirigirse al Ministerio del Culto e Instrucción Pública, acusando al señor Clara y a su pastoral como altamente atentatorias (de) las libertades públicas y contra el mismo poder de la Nación".

El gobierno de Córdoba, presidido por el doctor Gregorio J. Gavier, patrocinó a cierra ojos esta posición, "remitiéndole (al ministro Wilde) un número de **La Prensa Católica**, en cuyas columnas estaba impresa la pastoral del señor Clara, pidiendo que se reprimiera severamente el abuso del clero que amenazaba el bienestar, la paz y el progreso nacional" (7).

Cuanto noticiaba Porreca es sintomático del estilo oficial empleado entonces para mostrar la popularidad de la reacción:

"Las firmas que pudieron conseguir para el telegrama que dirigieron al Ministro fueron 129, cuyo telegrama se hacía figurar como de la juventud selecta de Córdoba, cuando todos los firmantes eran empleados de las diferentes reparticiones, nacional, provincial, municipal, del ferrocarril, etcétera" (8).

El Eco de Córdoba publicó, en efecto, la lista de los firmantes y, entre paréntesis, la clase de empleo público de cada cual, más esta consideración aclaratoria:

"El dilema era duro: de un lado la perspectiva poco risueña de

(5) Se publicó después en folleto la *Carta pastoral del vicario capitular de Córdoba — Documentos relativos a ella*, Córdoba, Imprenta *El Eco de Córdoba*, 1884.

(6) *Crónica del Convento de San Francisco Solano de Río Cuarto* (Archivo del Convento).

(7) La carta del gobernador Gavier, fechada en Córdoba el 28-IV-1884, se halla en la *Memoria presentada al Congreso Nacional de 1884 por el ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública Dr. D. Eduardo Wilde*, t. II, *Anexos*, Buenos Aires, 1884, p. 401.

(8) *Crónica* cit. (Archivo del Convento).

una destitución se presentaba a la imaginación de los pobres empleados, y de otro, podían cumplir con su conciencia, dar un **no** redondo, pero se exponían a las represalias del poder" (9).

Conocida de esta suerte la pastoral en Buenos Aires, a tanto llegó la irritación gubernamental, que el delegado apostólico Mons. Luis Matera calificó su publicación de "imprudencia, si bien producto de sincerísimo celo por la religión".

"El gobierno —añadía— amenaza con medidas gravísimas, y ciertamente todo se puede temer del actual ministro del Culto" (10).

Entendió, en efecto, este último en el asunto, y con nota del ulterior 2 de mayo se dirigió al Cabildo eclesiástico de Córdoba, tomando posiciones contra el referido documento.

El vicario Clara era para él y para cuantos en Buenos Aires manejaban el gobierno un "funcionario público", a proporción de este inadecuado desdoblamiento de poderes:

"La autoridad de los obispos, considerada en sus aplicaciones a la conciencia de los fieles y en asuntos relativos al culto, emana de la Iglesia; pero la que ejercen como funcionarios públicos y que se aplica y puede aplicarse a los ciudadanos emana del Estado".

El señor Clara con su pastoral se había excedido, invadiendo ajena jurisdicción con "una prédica antisocial y perniciosa". Y así adelante hasta finiquitar:

"En consecuencia el señor presidente de la República me encarga dirigirme a ese Venerable Cabildo, a fin de que adopte las medidas correspondientes a la órbita de sus atribuciones, para que la pastoral aludida no produzca los perniciosos efectos que son de prever, y se evite en adelante la repetición de actos que, como el que censuro, obligarían al gobierno a dictar las resoluciones represivas que el caso aconsejara" (11).

La nota se remitió al Cabildo por conducto del gobernador Gavier, el cual la entregó el 5 de mayo, confiado "en que inspirándose [dicho Cabildo] en los verdaderos intereses de la religión y de la sociedad, sabrá adoptar una medida que ponga término a las perturbaciones producidas por la [citada] pastoral" (12).

Y ante la ineficacia de esta monitoria, sin darse a partido, refirmaría Gavier su posición de acreditado liberal, en carta al Ministro de 8 de mayo de 1884:

"Este gobierno hará uso de todos los medios de que dispone

- (9) *El Eco de Córdoba*, viernes 2-V-1884, a. 22º, núm. 6.072; domingo 4-V-1884, a. 22º, núm. 6.074.
- (10) Cartas a Mons. Mario Mocenni, secretario de Estado sustituto, Buenos Aires, 1-VI y 2-VII-1884 [ARCHIVO SECRETO VATICANO, *Secretaría de Estado*, rubr. 251 [1885], fasc. 4, f. 4v; 6]. Atestiguó de todos modos el Sr. Matera, que hizo cuanto pudo para apaciguar así al Presidente como al Ministro (Buenos Aires, 9-VIII-1884: *ib.*, f. 12v).
- (11) ARCHIVO DE LA CURIA ECLESIASTICA DE CORDOBA, *Archivo Capitular*, leg. 135: *Notas del obispado y documentos relativos a la destitución del Dr. Clara (1882-1884)*.
- (12) ARCHIVO DE LA CURIA ECLESIASTICA DE CORDOBA, *ib.*

para desautorizar la referida pastoral, y evitar que ella produzca los perniciosos efectos que a veces suelen engendrar el fanatismo y la intransigencia" (13).

3. La contrarréplica del clero cordobés

La nota del ministro de Culto, y sobre todo el estilo conminatorio de su redacción, indignaron al Cabildo eclesiástico y al clero secular y regular de Córdoba; los cuales, en conociéndola, se solidarizaron de todo punto con el vicario Clara. Muy desviado andaba Su Excelencia si creía que las amenazas podían silenciar las conciencias conculcadas por el úcase gubernamental.

El Cabildo contestó el 7 de mayo, refiriéndose primeramente al orden práctico. El Ministro exigía la adopción de medidas contra el Vicario. A que observaban Sus Mercedes:

"Debe el Cabildo manifestar a Vuestra Excelencia que no puede dictar disposición alguna al objeto indicado en la referida nota, porque carece de jurisdicción, y tiene el deber, como todo fiel católico, de acatar los actos legítimos emanados de la autoridad del Prelado diocesano".

Y pasaba enseguida a desestimar las afirmaciones del Ministro, pero sin "empeñarse en una discusión tan ajena de su rol en la presente emergencia, como de los propósitos significados por Vuestra Excelencia".

En suma, el señor ministro de Culto emitía "doctrinas que el Cabildo no puede aceptar, por hallarse, a su juicio, en diametral oposición con la constitución y enseñanza de la Iglesia Católica, y aun con la letra y el espíritu de nuestra Carta fundamental".

Más determinante era el manifiesto del clero secular y regular de Córdoba, fechado al otro día 8 de mayo de 1884, y que enfrentaba al Ministro identificándose en un todo con la actitud del Vicario:

"La situación creada por la carta pastoral del ilustre señor vicario capitular de la diócesis de Córdoba de fecha 25 de abril del corriente año, y la nota dirigida al Venerable Cabildo eclesiástico con fecha 2 de mayo por el Excmo. Sr. Ministro de Culto, en la cual se desconocen la libertad y los primordiales derechos de la Iglesia, y se previene que el Excmo. Gobierno Nacional tomará medidas represivas contra ella, si no se somete a las inaceptables exigencias expresadas oficialmente por el Excmo. Sr. Ministro del Culto, nos impone la obligación de no guardar silencio en esta grave emergencia".

- (13) *El Eco de Córdoba*, viernes 16-V-1884, a. 22º, núm. 6.084. Equivalía a combatir el así llamado fanatismo e intransigencia clericales con otro fanatismo e intransigencia parejos de corte liberal. Véase la carta de Ramón T. Figueroa, secretario del gobernador Gavier y director de *El Interior*, a Juárez Celman, Córdoba, 27-VIII-1883: "Hágame el favor de hacer lo posible a fin de que en el presupuesto les disminuyan todo lo que se pueda a los clérigos y canónigos de esta diócesis, como una justa y reclamada reparación a todo el mal que nos han hecho y nos hacen. Sus deberes de hermano de primera clase de la Orden Dominica no le prohíben aquella represalia tan legítima" [ARCHIVO GENERAL DE LA NACION, Buenos Aires, *Archivo Juárez Celman*, leg. 12 — *Correspondencia* [1883]].

Era llegado el momento para la clerecía cordobesa, y así se expresaba en el citado manifiesto, de adoptar las palabras de San Jerónimo:

"Puedo morir, mas no puedo callar: **Mori possum, tacere non possum**".

Lo suscribían en tono desafiante:

"Enfrente de los peligros que amenazan a la Iglesia, nosotros que, además del augusto carácter de cristianos, hemos recibido de sus manos divinas la inefable dignidad sacerdotal, para cooperar al cumplimiento de su misión sobrenatural de conducir a las almas por las vías de la verdad y la justicia, elevamos nuestra voz para manifestar pública y solemnemente nuestra completa adhesión a la pastoral del señor vicario capitular y gobernador del obispado.

"Su jurisdicción sobre los tres puntos que ella abraza es incontestable, y su palabra era no sólo oportuna, sino aun necesaria en las actuales circunstancias".

Sin bajar el tono significaban asimismo su adhesión a la cabeza de la Iglesia y las propias disposiciones contrarias a cualquier forma de prepotencia gubernamental:

"Nosotros la habríamos recibido [la susodicha pastoral] con el más profundo respeto si el Prelado diocesano se hubiera dirigido al clero y a los fieles en virtud de su propia autoridad únicamente; tanto más la acatamos, cuando que en su pastoral invoca las enseñanzas y las prescripciones del jefe supremo de la Iglesia, de cuyas decisiones y preceptos, mediante el auxilio del cielo, jamás nos apartaremos por ningún motivo".

Toda la confianza y esperanza les venía de Dios, "que nos impone el deber de obedecer. Él nos dará fuerzas para resistir".

Firmaban el manifiesto lo más compasado del clero cordobés de entonces. Entre otros, Mons. David Luque; el canónigo Martín Avelino Piñero; fray Juan B. González, guardián de San Francisco; fray José León Torres, provincial mercedario; fray José F. Oro, comendador de la Merced; el padre José Bustamante, superior de la Compañía de Jesús, junto con el vicesuperior Andrés Jofré, y los padres Jacinto R. Ríos, Rosendo de la Lastra, Pablo Cabrera, Rafael López Cabanillas y Luis Fernando Falorni.

Diose algo más en Córdoba, como si las amenazas ministeriales hubiesen suscitado una general porfía. El discurso del padre Eleuterio Mercado en la Asamblea de la Juventud Católica fue vibrante a todo poder:

"Señores: Deshecha tempestad se dibuja para la iglesia argentina en los horizontes del porvenir. Los altos mandatarios, bien lo sabéis, en la ebriedad de la soberbia, y como obedeciendo a una consigna tenebrosa, renegando de las tradiciones gloriosas de la Argentina Patria, hanse levantado contra el Rey de Reyes y Señor de los que dominan...".

Y tras aludir a "las sectas envalentonadas con la protección de los infieles gobernantes", daba la voz de mando:

"¡Adelante, Señores! ¡No desfallezcáis! ¡Nada tenéis que temer! ¡Sois hijos de héroes y descendientes de mártires vencedores de tiranos!" (14).

Sin duda que la actitud de más resonancia fue la del canónigo Piñero en la conferencia de la catedral el domingo 18 de mayo, cuando se preguntó si no era llegado el momento de proclamar al presidente de la Nación desposeído del mando, en fuerza de su apostasía de la fe católica.

Se refería a lo enseñado seis años antes "sólo en el terreno de la ciencia constitucional", y "completamente ajeno a todo espíritu de partido político" como lo estaba entonces:

"El artículo 75 de nuestra ley fundamental establece lo siguiente: **En caso de enfermedad, ausencia de la capital, muerte, renuncia o destitución del presidente, el poder ejecutivo será ejercido por el vicepresidente de la Nación.** Entonces yo, Señores, emití las ideas que os pido ahora os dignéis escucharme.

"Hay enfermedades, dije, físicas y morales; unas que son de carácter transitorio o curables; otras, por el contrario, de carácter permanente e incurables; como por ejemplo la lepra o San Lázaro, etc., que inhibiría desde luego al Presidente del ejercicio de sus funciones.

"Las enfermedades morales, como la demencia, la apostasía, etc., igualmente inhibirían al jefe de una nación católica, apostólica, romana, por estar en diametral oposición con las creencias y prácticas que debe sostener, así como con la confianza que los súbditos del Estado deben depositar en su persona".

Y llegaba a la siguiente conclusión, no menos discretamente expuesta que de enorme trascendencia:

"Pero como las primeras no deben ser juzgadas sino por los médicos, según la ciencia, así también la última no puede ser juzgada sino por la autoridad eclesiástica, a quien únicamente pertenece fallar en materias de fe y de enseñanza católica.

"Por esto, pues, hasta que la Iglesia o los prelados del Estado no abran opinión sobre el particular, se debe suspender todo juicio por más que hablen los periódicos" (15).

(14) Diario *La Verdad*, Villa Nueva - Córdoba, domingo 18-V-1884, a. I, núm. 21.

(15) *El Eco de Córdoba*, sábado 24-V-1884, a. 22º, núm. 6.090. El ex jesuita Martín Avelino Piñero ocupó el arcedianato en la catedral de Buenos Aires hasta febrero de 1869, en que pidió su retiro por haber el gobierno presentado para déan y aceptado el arzobispo Escalada, al chantre Federico Aneiros, desatendiendo su graduación y mayor antigüedad. Fue después rector y director de estudios en el Colegio Nacional de Santiago del Estero, cargo del que lo separó Roca en 1882, con siete años de servicio. Había publicado en Buenos Aires en 1885 la obra *Principios de educación*, reimpreso varias veces después en París; y en 1888, *Teoría de organización de un Colegio Nacional de Ciencias preparatorias*. Daba él mismo todas estas noticias a Roca desde Córdoba el 15-XII-1883 (ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN, Buenos Aires, Archivo Julio A. Roca, leg. 35, *Correspondencia recibida* [1883]).

4. El apoyo de los católicos

Fue copioso y en confortante aumento. Abrieron la marcha las señoras a través de un escrito de 30 de abril de 1884, que **El Eco de Córdoba** publicó tres días después con infinidad de firmas (16).

Se ve que el ejemplo cundió, como que en los días siguientes el mismo periódico fue agregando columnas de otras firmas, siempre de señoras, que adherían a la pastoral (17).

Allegó sus albricias José Manuel Estrada el 3 de mayo de 1884:

"El presidente de la Asociación Católica de Buenos Aires tiene el honor de presentar al señor vicario de Córdoba sus más calurosas felicitaciones, por la sabiduría y la energía sacerdotal contra las escuelas y la prensa anticlerical" (18).

La adhesión de los hombres católicos de Córdoba contó, en **El Eco**, con casi tres nutridas columnas de firmas, a que fueron sumándose otras muchas los siguientes días.

El documento era de consecuencia. No temían sus firmantes hacer cara al entero gobierno así nacional como provincial. Llevaba fecha 9 de mayo de 1884:

"Grandes males afligen a la iglesia argentina, y mayores aún la amenazan para el porvenir a causa de las malas doctrinas que se propagan por la prensa periódica y por la escuela; y si los pastores puestos por el Espíritu Santo para regir el pueblo de Dios no se preocupasen de tan gravísima necesidad, pronto tendríamos que llorar la extinción de la fe que animó el corazón de nuestros padres, que anima también los nuestros, y anhelamos transmitir a nuestros descendientes como herencia de valor inapreciable.

"Para prevenir estos males en la diócesis de Córdoba y en el uso de su derecho indisputable, el Prelado diocesano ha dirigido a los fieles una sabia y discreta pastoral, prohibiendo la asistencia a las escuelas protestantes, la lectura de folletos y periódicos irreligiosos y reprobando la conducta de la Facultad de Derecho, al aprobar una tesis anticatólica.

"Este acto tan legítimo, saludable y necesario, ha suscitado, sin embargo, una oposición inesperada por parte del Gobierno Nacional y Provincial. Nosotros que nos gloriamos de ser católicos sinceros, en vista de tan extraña actitud nos hacemos un deber de manifestar públicamente nuestra plena adhesión a las enseñanzas y prescripciones que contiene aquel importante documento. Igualmente creemos de nuestro deber protestar contra las doctrinas agresivas a la libertad de la Iglesia y a sus derechos sacrosantos, manifestados por el señor ministro de Culto en su nota al Venerable Cabildo de esta catedral..."

Encabezaban las firmas el ex gobernador Alejo Carmen Guzmán y

(16) **El Eco de Córdoba**, sábado 3-V-1884, a. 22º, núm. 6.073.

(17) **El Eco de Córdoba**, domingo 4-V-1884, a. 22º, núm. 6.074; miércoles 7-V-1884, a. 22º, núm. 6.076; jueves 8-V-1884, a. 22º, núm. 6.077; domingo 11-V-1884, a. 22º, núm. 6.080.

(18) **El Eco de Córdoba**, domingo 4-V-1884, a. 22º, núm. 6.074.

los profesores universitarios Nicéforo Castellano, Rafael García y Nicolás Berrotarán (19).

Por supuesto que la asistencia a las escuelas normales regentadas por maestras protestantes, se resintió enseguida con una deserción casi en masa de las alumnas. Para La Rioja, la otra provincia perteneciente a la diócesis de Córdoba y sujeta, por lo mismo, al vicario Clara es significativo cuanto expuso el periódico liberal **Rioja Moderna**:

"Sabemos positivamente que hasta la fecha son habas contadas las niñas que se han matriculado para ingresar en la escuela normal.

"Por lo que hemos escuchado por el ojo de la llave, hay muchas cuyos padres se oponen a la institución por causas y efectos que ignoran; que otras están indecisas de si entrarán o no entrarán, temiendo la perdición de sus inocentes almas; y las demás dicen por lo bajo que se resolverán cuando se arregle la cuestión pastoral, esto es, cuando el ministro del Culto entre a tratar de potencia a potencia con el gobernador del obispado de Córdoba, que de esta hecha parece se le enturbiará hasta el apellido" (20).

Y como se dudara del alcance de la sobredicha pastoral, lo dilucidó una circular de 30 de mayo del secretario Juan Martín Yániz. La prohibición alcanzaba a los alumnos, profesores y secretarios; no a las personas favorecidas con oficios materiales:

"No sólo es ilícito a los católicos frecuentar estas escuelas como alumnos de ellas, sino también injerirse en la dirección formal de las mismas, aceptando las plazas de profesor, inspector, secretario o cualquiera otra que tuviese una relación inmediata con la parte intelectual y moral del establecimiento" (21).

5. El decreto de suspensión del vicario Clara

Entraba aquí en escena el doctor Eduardo Costa, cuya actuación en la presidencia de Bartolomé Mitre había provocado, por sus alardes y petulancia parejas, un desacuerdo con la Iglesia y puesto al Presidente en el conflicto de tener que desdecirse (22).

Costa era entonces ministro; ahora, procurador de la Nación, a cuya competencia jurídica se sometieron así la pastoral del vicario Clara como la respuesta del Cabildo cordobés.

En su extenso dictamen de 6 de junio de 1884 se derramó primero en consideraciones generales; negó luego todo valor al **Syllabus**, por no contar con el pase del gobierno; echó loas a la reforma protestante y al matrimonio civil, y estableció sin más:

"La soberanía de una nación desaparecería si las leyes de un po-

(19) **El Eco de Córdoba**, miércoles 14-V-1884, a. 22º, núm. 6.082. Siguen las firmas en jueves 15-V-1884, a. 22º, núm. 6.083 y en otros números.

(20) **El Eco de Córdoba**, sábado 24-V-1884, a. 22º, núm. 6.090.

(21) **El Eco de Córdoba**, sábado 31-V-1884, a. 22º, núm. 6.096.

(22) Véase mi **Historia de la Iglesia en la Argentina**, vol. XI, Buenos Aires 1976, págs. 29-37.

der extraño, capaces de producir efectos civiles, hubieran de extenderse a su territorio”.

Lo cual era sacar de quicio los hechos al intentar desovillarlos; y muy justamente tachó Faustino J. Legón de “endeble” la conclusión, “ya que es falso que se tratase de efectos civiles: era una pura recomendación de conciencia, sin posibles sanciones civiles” (23).

Al fin aconsejaba Costa demasiándose:

“El señor Vicario es, naturalmente, el primero a responder ante la ley, del desconocimiento de principios inconcusos de nuestro derecho constitucional. Justo es que sea sometido a los tribunales de la Nación, separado de un gobierno que ha administrado con tan poca cordura, y suspendido de oficio y beneficio en el coro de su iglesia” (24).

Tan radical dictamen mereció un severo juicio de **La Unión** del miércoles 1º de octubre de 1884:

“No pueden nuestros lectores haber olvidado el frívolo y malicioso dictamen que expidió [el doctor Costa], aconsejando enormidades contra el ilustre doctor Clara, ni que era un hacimiento de las majaderías propaladas por todos los charlatanes del liberalismo moderno, revueltas con muestras más clásicas de incompetencia jurídica y de rematada impiedad” (25).

Por su parte el gobierno, después de correr los despachos, publicaba el 6 de junio de 1884 el decreto de suspensión en tan desdichada forma, que daría abundante materia a las réplicas del Vicario.

Este era el texto de supradicho decreto con las firmas de Roca y Wilde:

“Art. 1º Queda suspendido de oficio y beneficio en el coro de la iglesia catedral de Córdoba el canónigo doctor Jerónimo E. Clara y, en su consecuencia, separado del gobierno del obispado.

“Art. 2º Pásese los antecedentes de este asunto al procurador fiscal del Juzgado de sección de aquella provincia, para que proceda a deducir la acción que corresponda.

“Art. 3º Téstese las palabras de la nota del Cabildo a que hace referencia el señor procurador general de la Nación” (26).

La suspensión de Clara venía a sumarse a la destitución de tres profesores de la universidad de Córdoba, los doctores Rafael García, Nicéforo Castellanos y Nicolás Berrotarán, decretada el 3 de junio por haber adherido a la referida pastoral.

Eran catedráticos de nota, respetados aun por el sector liberal.

(23) **Doctrina y ejercicio del patronato nacional**, Buenos Aires, 1920, p. 529.

(24) **Memoria presentada al Congreso Nacional de 1884 por el ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública**, Dr. D. Eduardo Wilde, t. II, Anexos; págs. 414-427.

(25) A. III, núm. 643.

(26) *Memoria cit.*, 428-432.

Ramón J. Cárcano incluyó a García y Castellanos entre “el grupo de eminentes profesores en aquella época, sin rivales en el país”. Y agregaba: “Las lecciones de algunos, especialmente de García, son realmente magistrales, de resonancia en la República” (27).

El doctor Rafael García, juez federal de Córdoba, se había “excusado de entender en la acusación, declarando haberse dado la pastoral después de consultar su opinión, que fue favorable, porque creyó, como creará siempre, que nunca podrán ellos constituir un atentado que castiguen nuestras leyes” (28).

Exento de temores publicó el señor Clara una nueva pastoral el 16 de junio en tono de bizarra defensa. El “pretendido decreto de destitución” en insanablemente nulo, así bajo el aspecto intrínseco, por emanar de “una autoridad incompetente”, como bajo el aspecto extrínseco de la consecuencia que se aducía entre la suspensión del oficio de coro y la del gobierno del obispado. La suspensión del tal oficio, de ser válida, no comportaba la consecuencia, que no la había, de quedar suspendido del gobierno del obispado, como afirmaba el decreto.

Cabalmente sobre este punto había hecho hincapié **El Eco de Córdoba**:

“No se concibe cómo el gobierno que, si no entiende absolutamente nada en materias eclesiásticas, ha debido hacerse **asesorar** por personas competentes, ha estampado errores en que no incurriría un principiante de Derecho, explicándonos menos aún la docilidad del procurador de la Nación para consentirlos y hacerlos suyos” (29).

Y arremetía luego Clara contra las falaces explicaderas de Costa:

“No es el vicario capitular de Córdoba, sino el señor procurador general de la Nación quien **ha equivocado los tiempos y los hombres**, pasando un dictamen que lleva el sello de la época de Carlos III, cuyos fiscales le llamaban **nuestro amo**”.

Tampoco había en la República Argentina “ninguna ley que obligue a los católicos a educar sus hijas en escuelas protestantes, a aprobar como miembros de una Facultad universitaria tesis anticatólicas y a leer periódicos irreligiosos, y esto y nada más es precisamente lo que prohíbe la pastoral del 25 de abril” (30).

Por su parte el Cabildo volvía a solidarizarse el 23 de junio con

(27) **Mis primeros 80 años**, Buenos Aires, 1943, p. 42. El P. Clara dijo de García en la antes citada entrevista, que era “el tipo perfecto del varón virtuoso y recto, de todos estimado y de todos querido, cuya ilustración nadie pone en duda”. De los otros dos expuso al correspondiente, que le habrían “con elogio cuantas personas consulte usted en Córdoba a su respecto” (**El Eco de Córdoba**, martes 24-VI-1884, a. 22º, núm. 6.115).

(28) **La Unión**, Buenos Aires, viernes 17-X-1884, a. III, núm. 657. Desde Córdoba el 5-VI-1884 contestaba telegráficamente el Dr. García al Dr. Carlos Novillo Cáceres, residente en Buenos Aires: “Sus delicados sentimientos me han llenado de inefable satisfacción. Ellos nos alentarán para mantener incólumes los fueros de nuestra conciencia católica. En cuanto a mí, Ud. conoce que mi último suspiro lo daré por Jesucristo inmolado por toda la humanidad. Lo estrecho en mi corazón” (**El Eco de Córdoba**), miércoles 12-VI-1884, a. 22º, núm. 6.105.

(29) **El Eco de Córdoba**, miércoles 12-VI-1884, a. 22º, núm. 6.105.

(30) *Memoria cit.*, 436-446. Esta segunda pastoral salió publicada en folleto de 19 pgs. con el título de **Carta pastoral sobre la libertad de la Iglesia**, Córdoba, Imprenta de **El Eco de Córdoba**, 1884.

el Vicario, al par que manifestaba la imposibilidad de acatar la destitución decretada por el gobierno (31).

El nuevo dictamen del procurador Costa, de 7 de julio, después de formalizar el cargo, aconsejaba reducir a prisión en su domicilio al vicario Clara, si el caso fuese, para impedirle el ejercicio de sus facultades. A lo que no se llegó, sin embargo. El conflicto tuvo solución pacífica, según se dirá después (32).

6. Las adhesiones al vicario Clara

La primera adhesión llegó inmediata en el Senado, al día siguiente del decreto de suspensión, por obra del senador nacional Manuel D. Pizarro, con el comentario de la citada pastoral:

"Si hay en esto delito, declaro que en la misma forma que los profesores García, Berrotarán y Castellanos, yo soy reo de igual delito y debo ser expulsado de este recinto. Puede ya el Senado comenzar la instrucción".

Y atacaba luego al editor responsable de la situación violenta creada a la Iglesia en el país:

"La autoridad del Presidente se presenta en todas partes y hasta en el santuario, hasta en la conciencia, y no se ve la Nación en parte alguna; y es bueno que aquella autoridad desaparezca encerrada en la Constitución y en las leyes, y que la Nación reaparezca en la plenitud de sus libertades y de su soberanía constitucional".

Tres días después, el 10 de junio, la Asociación Católica, reunida en Asamblea General Extraordinaria, emitía una triple declaración favorable a la posición de Clara:

1. El decreto del 6 de junio "subvierte las leyes del país, ofende la dignidad e independencia de la Iglesia Católica y atenta contra las prescripciones canónicas más elementales".

2. El decreto de destitución de los catedráticos de Córdoba era "contrario a la libertad e independencia del profesorado".

3. Uno y otro decretos configuraban "actos evidentes de persecución contra la Iglesia como cuerpo, y contra los católicos como tales".

Firmaban la nota el presidente de la asociación José Manuel Estrada, y los secretarios doctores Apolinario Casabal y Santiago O'Farrell (33).

Días después se sustraía a Estrada la cátedra de Derecho Consti-

(31) Memoria cit., 432-435.

(32) Memoria cit., 447-453. Los métodos a que recurrió el liberal gobierno de Córdoba figuran en la nota del ministro de Gobierno, Dr. Ramón T. Figueroa, a Juárez Celman, de 5-VI-1884: "He quitado ya la subvención que tenía el gallego García Taboada y también la del P. Carlucci. Empleados provinciales que hayan firmado la adhesión (a la pastoral) no hay entre los que dependen del poder ejecutivo más que dos muchachitos escribientes, cuyo cese está muy bien ganado y lo tendrán. Hay varios otros del poder judicial, como ser Aliaga, Achával y cuatro o seis más de segundo orden que no puedo destituirlos por ahora, pero que no verán un solo mes de sueldo este año y el que sigue, si es que siguen" (ARCHIVO GENERAL DE LA NACION, Archivo Juárez Celman, leg. 14 - Correspondencia [1884], docum. 002499).

(33) La Unión, Buenos Aires, 11-VI-1884.

tucional y Administrativo en la Facultad de Derecho de Buenos Aires. Pero los discípulos le rindieron un homenaje de gratitud en su domicilio. A que respondió el maestro con varonil empuje:

"Os esperaba, y he querido pensar lo que debía deciros en esta despedida cuyo dolor vosotros no podéis medir ... Recibí la misión de enseñaros el derecho. Gobernantes abortados de los campamentos y de la descomposición de las oligarquías no son jueces de mi enseñanza... Ni una palabra mía ni un acto mío habrán arrojado en ellas un germen de corrupción. Esa es mi corona, Señores. No la cambiaré por ninguna. Ni cambiéis vosotros la aureola de la virtud por ningún brillo ni seducción, si queréis ser lo que en lenguaje cristiano se llama hombres libres" (34).

Tampoco tenía meollo la cosa para el senador liberal por Buenos Aires doctor Aristóbulo del Valle; el cual, si bien reprobó la actitud de Clara en la sesión del 3 de julio, declaró injusta su destitución.

"Francamente..., que un prelado, que un hombre, no ya un prelado, no tenga el derecho de decir a los que lo escuchan con respeto y veneración o a los que le escuchan con indiferencia: **"Ustedes no deben leer el libro, han hecho mal los que han aprobado tal cosa...**, es un derecho que no se puede negar, es un derecho del padre Clara, es el derecho de cada uno de nosotros, es el derecho de todo el mundo" (35).

Pero fue a buena cuenta en Córdoba donde hubo más efectiva adhesión.

El 7 de junio se intentó un mitin de protesta "contra la destitución del vicario capitular doctor Jerónimo E. Clara, y de adhesión y simpatía a los doctores Rafael García, Nicéforo Castellano y Nicolás Berrotarán". Publicóse para ello un manifiesto firmado por lo mejor de la sociedad local (36).

Pero el gobierno dispuso que la policía lo impidiese, calificándolo de "abiertamente sedicioso y subversivo en los términos del artículo 20, inciso 2º, de la ley nacional del 14 de setiembre de 1863". Apresados además entre 150 y 200 hombres en la noche del sábado y mañana del domingo, sólo pasadas las doce de este día fueron puestos en la calle (37).

Lo que no pudo impedir el gobierno fue la manifestación de señoras el miércoles 11 de junio. Se habían reunido con toda reserva a las catorce en la catedral, y tomaban luego ordenadamente unas 2.000 de ellas, de dos en dos, hacia la casa del vicario Clara.

(34) NESTOR TOMAS AUZA, Católicos y liberales en la generación del ochenta, Buenos Aires, 1975, p. 308.

(35) Diario de Sesiones del Senado, a. 1884, p. 162 y sig.

(36) Lo suscribían once sacerdotes: David Luque, Juan Martín Yáñez, Filemón Cabanillas, Martín Avelino Piñero, Rosendo de la Lastra, Jacinto R. Ríos, Luis Fernando Falorni, Pablo Cabrera y otros; quince abogados, entre ellos Alejo Carmen Guzmán, Ignacio Vélez, Juan M. Garro, Ignacio Garzón; siete estudiantes; veinticuatro propietarios y treinta y un comerciantes (El Eco de Córdoba, sábado 7-VI-1884, a. 22º, núm. 6.102).

(37) El Eco de Córdoba, martes 10-VI-1884, a. 22º, núm. 6.104.

"Mientras las señoras ocupaban la acera derecha, en la acera izquierda y por el medio de la calle avanzaba una imponente columna de católicos, gente distinguida toda, hermanos, hijos, esposos y padres de las manifestantes", entre ellas las hermanas y cuñadas del gobernador Gavier.

"Las bocacalles, balcones, ventanas, azoteas, todo rincón desde el cual se pudiera mirar, estaba atestado de gente que saludaba con las mayores muestras de simpatías el paso de las manifestantes.

"La espaciosa calle Independencia (calle ancha) estaba igualmente ocupada por un inmenso gentío".

En la mansión de Clara hubo discursos de adhesión, a que contestaron conmovidos el propio Clara y el padre Yáñez. Volvieron después las mujeres en el mismo orden a la catedral para el tedéum, aclamadas y escoltadas por numerosos grupos de caballeros (38).

Sin pretenderlo ni buscarlo se había Clara transformado en el primer personaje del día.

El diario **La Nación** de Buenos Aires destacó un corresponsal para entrevistarla, y ante él asumía el Vicario la entera responsabilidad de sus acciones:

Se dio a mis palabras "una importancia y un alcance que no soñé nunca que se les atribuyeran. Yo no he innovado nada al publicarlas, nadie me aconsejó, con nadie las consulté. Mi conciencia me decía que debía formularlas, los eternos principios de mi Iglesia y sus prácticas inalterables me ordenaban dirigirles a todos los buenos católicos..."

Pero no entendía retraerse:

"En cuanto a mí personalmente estoy completamente tranquilo. Venga lo que venga sabré cumplir con mi deber, sin que me detengan dolores y sacrificios" (39).

El Eco de Córdoba le daba la aureola de los mártires, sin que le mereciera alguna consideración los respetos del Presidente, a quien vapuleaba enfierecido:

"¿A dónde va el general Roca? En su ambición desenfrenada, en su necio orgullo, en su sed de inicuas venganzas pretende acaso que la Iglesia y sus ministros se prosternen a sus plantas..."

"¡Qué! ¿Piensa el general Roca avasallar a los ministros de la religión, encerrándoles en frías y lóbregas cárceles, enviándoles al destierro o trasportándolos a los cadalsos? El laurel de la victoria coronará sus esfuerzos.

"¿Cree el Presidente apóstata que los sufrimientos, los dolores

(38) **El Eco de Córdoba**, miércoles 12-VI-1884, a. 22º, núm. 6. 105. "Todos conocen ya los manejos que se han puesto en actividad para disolver la manifestación de las damas... Todas las prostitutas de los burdeles de Córdoba fueron arrancadas de sus casas y enviadas a unirse con los manifestantes... Un puñado de jóvenes cerró el paso a las intrusas en las puertas mismas de la casa del Vicario" (Ib., jueves 12-VI-1884, a. 22º, núm. 6.106).

(39) **El Eco de Córdoba**, martes 24-VI-1884, a. 22º, núm. 6.115.

y el martirio mismo de nuestro Prelado, tendrán fuerza para hacerle abjurar de sus doctrinas y faltar a sus deberes?" (40).

Entreténase **La Prensa** en prever las medidas del gobierno contra el recalcitrante Vicario. Se lo entregaría a la justicia federal de Córdoba, según el trámite de regla. Mas el juez federal doctor Rafael García, uno de los profesores destituidos de sus cátedras, se hallaba inhibido. Debía, pues, girarse el expediente al más próximo, que lo eran los de San Luis, La Rioja, Rosario y Santiago del Estero.

Con alguna malignidad retozona pasaba revista dicho rotativo a cada uno de los jueces, como solazándose del atolladero en que se rebullían los hombres de la política nacional.

"El de San Luis, doctor del Campillo, cordobés, es tenido como clerical.

"El de La Rioja, doctor Molina, cordobés, es también clasificado de clerical.

"El de Rosario, doctor Zuviría, vinculado a Córdoba íntimamente, es asimismo tenido por clerical.

"El de Santiago, doctor Alcorta, santiagueño, no se sabía con seguridad si es o no clerical.

"Con tal motivo se hacían comentarios de todo género" (41).

Tan popular era en Córdoba el Vicario que, puesto en venta su retrato con breve biografía el 27 de junio, se agotó luego y hubo que hacer nueva edición (42). Las señoras le ofrecieron un álbum con tres columnas de firmas (43). Lo propio hicieron los estudiantes a los tres profesores destituidos (44).

7. El intentado proceso

En vista de negarse Clara al abandono del cargo, y ante el apoyo que le daban así la clerecía como lo más de la población, optó Roca por una salida menos comprometedora.

Había sido preconizado por León XIII obispo de Córdoba el franciscano fray Juan Capistrano Tissera por breve de 27 de marzo de 1884 (45). Pero no estaba consagrado todavía. Ello no obstante, consiguió el gobierno que se recibiese lo mismo de la diócesis. Lo cual, siendo conforme a las normas canónicas, se aprestó a realizar el nuevo Obispo, según narró después desde Córdoba al delegado apostólico Mons. Luis Matera:

(40) **El Eco de Córdoba**, jueves 19-VI-1884, a. 22º, núm. 6.111.

(41) **El Eco de Córdoba**, domingo 22-VI-1884, a. 22º, núm. 6.114.

(42) **El Eco de Córdoba**, sábado 28-VI-1884, a. 22º, núm. 6.118.

(43) **El Eco de Córdoba**, martes 1-VII-1884, a. 22º, núm. 6.120.

(44) **El Eco de Córdoba**, domingo 29-VI-1884, a. 22º, núm. 6.119.

(45) ARCHIVO SECRETO VATICANO, **Secretaría de Breves**, vol. 6.122 (1884-1885), f. 220-220v.

"El día mismo que llegué a esta [el 6 de julio] se me presentó el señor Gobernador con su Ministro y el señor Intendente municipal, manifestándome que el 9 siendo día de la patria, era práctica celebrar en la iglesia catedral un solemne tedéum, y que no reconociendo al doctor Clara como prelado, estaban dispuestos a procurar su celebración en otra iglesia, concluyendo por suplicarme viera si podía asumir el gobierno.

"Me limité a contestar que yo reconocía al señor Clara por prelado de la diócesis, y haría cuanto pudiera para recibirme antes de la consagración.

"El señor doctor Castellano creyó prudente me recibiese cuanto antes: así lo hice, no siendo invitado para ese acto ni el gobierno ni otras autoridades" (46).

Se recibió, en efecto, de la diócesis el 8 de julio de 1884. Con lo que cesó jurídicamente la autoridad del vicario Clara.

El acto tuvo su parte de emotividad; como que leídos los documentos pontificios y tomada la posesión por el Prelado, pidió licencia Clara para hablar. Y expuesta la pasada aventura, se remitió al "fallo recto" del Obispo:

"Por mi parte os aseguro que en la sumisión que os debo manifestar, no haré otra cosa que lo que me inspiren vuestras disposiciones".

A que respondió el señor Tissera:

"Me pedís que sea vuestro juez y no puedo serlo; seré siempre vuestro padre, vuestro hermano, vuestro consejero. Os diré con San Lucas: **Me encuentro en medio de vosotros, y sólo quiero ser igual al último de vosotros**".

Todos advirtieron con satisfacción que Su Ilustrísima, "al dirigirse al señor Clara lo llamaba **Arcediano**, reconociéndolo por consiguiente como dignidad y vicario", no obstante el decreto presidencial (47).

Pero a lo que se negó el obispo Tissera —a ser juez de Clara— intentó llegar el Presidente, como una formal satisfacción a la vindicta pública, mediante un regular proceso.

Por sí y ante sí le telegrafió anticipándose Tissera el mismo día 8 de julio y esgrimiendo los más eficaces resortes:

(46) Córdoba, 14-VII-1884 (ARCHIVO SECRETO VATICANO, *Nunciatura de Río de Janeiro*, caja 59, *Repúblicas Españolas VIII*). Aprobó lógicamente el delegado apostólico Matera, en nota al secretario de Estado, Card. Jacobini, la actitud del Vicario: "Cuando el Dr. Clara, por más que las autoridades civiles no quieran más reconocerlo como vicario capitular, sigue administrando la diócesis, y no permitiré que se le impida hacerlo, hasta que el [Obispo] electo, que ya partió para Córdoba, tome la posesión" (Buenos Aires, 1-VII-1884: ARCHIVO SECRETO VATICANO, S. C. de Negocios Eclesiásticos Extraordinarios, Pontificado de León XIII - R. Argentina, caja 54).

(47) Al retirarse el Obispo "hizo repetidas instancias al Dr. Clara para acompañarlo hasta su casa, pero el Vicario se opuso tenazmente, pues deseaba también acompañar al Obispo hasta el convento" de San Francisco, como lo efectuó (*El Eco de Córdoba*, miércoles 9-VII-1884, a. 22, núm. 6.127).

"Acabo de asumir el gobierno del obispado; pero no veo despedido el camino ni puedo estar tranquilo mientras Vuestra Excelencia no resuelva dejar sin efecto el decreto de 6 de junio, propendiendo así eficazmente a la terminación de un conflicto que no tiene razón de ser. Este paso, que haría honor a Vuestra Excelencia, nos permitiría celebrar el gran día de la patria bajo más gratas impresiones".

El mismo día le contestó Roca. A él le hubiera sido muy agradable acceder al pedido en tan solemne fecha; pero toda medida de benevolencia era imposible, no habiendo pronunciado Clara "una sola palabra reparadora de su conducta anterior, y ante la actitud de los que lo sostienen, y cuya prédica contra el gobierno y las leyes de la Nación continúa en el mayor grado de exaltación". Aun hallándose animado "de la mejor voluntad en estos asuntos", jamás podía "consentir en actos que envuelven el desprestigio de la autoridad" por él representada.

Volvió a insistir Tissera al siguiente "gran día aniversario de la patria".

"No siendo ya prelado el doctor Clara, no podrá dar la palabra reparadora que Vuestra Excelencia echa de menos; mientras que la medida que he propuesto a Vuestra Excelencia facilitará mi acción en el gobierno... Use, pues, de benevolencia en este gran día, cooperando así a que pueda yo hacer un gobierno de paz, benéfico para todos".

Roca telegrafió el 11 que ya iba carta (48). La cual partió al otro día con lo mismo juntando partes esta vez como para desahuciar a Su Ilustrísima:

"Debo repetirle que yo estoy animado de la mejor voluntad y que abrigo los más grandes deseos porque estos asuntos tengan un desenlace satisfactorio; pero usted me pide nada menos que la suspensión de un decreto que ha sido apoyado por la opinión en masa, y en cuya ejecución está comprometida la dignidad del gobierno.

"El Senado mismo, cuya actitud conservadora usted conoce, se ha opuesto a esa suspensión, y hasta los mismos enemigos del gobierno se han apresurado a rodearlo y aplaudir su conducta, tan manifiesta es la justicia que lo asiste y la conformidad de sus vistas con las de todos en el presente caso".

Estas afirmaciones venían a probar a la postre lo que con mucha razón se ha dicho, sobre el intento de Roca de amalgamar junto a su persona los partidos de la oposición suscitando la lucha religiosa. Mostraba también su personalismo al refundir la causa de la justicia y de la Nación, con la suya propia.

Creía encontrar otro argumento para no darle por el gusto al señor Tissera, en el hecho de haber descatado Clara sus disposiciones hasta el final:

"Por otra parte el señor Clara ha continuado desempeñando el

(48) Todos estos papeles se guardan en el ARCHIVO SECRETO VATICANO, *Nunciatura de Río de Janeiro*, caja 59, *Repúblicas Españolas VIII*.

obispado hasta que usted se ha hecho cargo de él, y lejos de producir algún acto de consideración hacia la autoridad suprema de la Nación, ha mantenido hasta el último momento su actitud de resistencia”.

Con lo que, dando visos de justicia a su actitud, pasaba adelante, ya totalmente identificada su causa personal con la de la entera Nación:

“Volver atrás en semejantes circunstancias, sin tener por delante nada que modifique las cosas, sería hacer caso omiso del decoro de la Nación y provocaría la reprobación de la opinión pública, que no sabría cómo explicarse tan extraño proceder”.

En lo tocante a su persona, si de algo podía acusársele era de exceso de moderación. Lo estampó sin ruborizarse después de haber invadido los fueros de la Iglesia echándola de pontífice supremo:

“Tan es así, que muchos nos acusan de falta de energía, diciendo que nos hemos quedado en mitad del camino; pues el gobierno, que en uso de sus atribuciones dicta una resolución cualquiera, debe disponer de los medios necesarios para hacerse obedecer, y si nosotros no hemos apelado a la fuerza ha sido por buscar una solución tranquila y por consideraciones a usted, cuya tarea tratamos de facilitar”.

Interrogado el señor Matera, había eludido, por lo que se ve, un compromiso peligroso e inútil (49).

Al fin llegaba a una recomendación que, de haber sido justo el decreto contra el vicario capitular de Córdoba, podía aceptarse:

“Pienso que usted debe tratar de ahorrar a todos, nuevos disgustos, haciendo todo lo posible por economizar funciones al señor Clara, y tratando de que sin ruido, con prudencia y con el tiempo, se eche tierra sobre tan desagradables incidentes.

“Ha sido usted muy bien recibido por todos al ponerse en frente del obispado, y no ha habido sino aplausos para su actitud serena y reposada. Continuando en ese camino contará usted con el concurso del gobierno y de la opinión, y prestará usted al país un verdadero servicio” (50).

8. La noble actitud del obispo Tissera

Sin sobreseer en el proceso de Clara, intentaba por lo visto Roca, que fuese el nuevo Prelado, con su postura complaciente y sumisa, una contrarréplica a la resonante actitud del ex Vicario.

Lo que a continuación se traslada, y escribió Tissera a Roca el

(49) “He hablado con Mons. Matera y él mismo no halla razón hasta cierto punto. Creo que le escribiré sobre este asunto”. Lo hizo Matera el 21 de julio. El Presidente lo había llamado a su despacho para oírlo. El indicó la conveniencia de dejar en suspenso el decreto, “con la intención, de mi parte, de que muera por sí mismo. No encuentro otro modo que sea más conveniente, y el General se mostró inclinado a esto” (ARCHIVO SECRETO VATICANO, Nunciatura de Río de Janeiro, caja 59, Repúblicas Españolas VIII).

(50) ARCHIVO GENERAL DE LA NACION, Buenos Aires, Archivo Julio A. Roca, leg. 16 — Correspondencia enviada (1883-1913).

28 de julio de 1884, contestándole la carta del 12 anterior, da la clave para descubrir su posición, que fue noble y digna, al ponerse íntegramente de la parte del vicario Clara, y diciéndole las verdades al Presidente con altura no menos que con evangélica decisión.

Comienza lo sustancial de la misiva restándole alguna culpabilidad a Roca. Y no por adulonería, que —según más abajo se expone— era ajena a su carácter. Sin nombrarlo a Wilde, asoma su influjo nefasto por cuanto aduce el Obispo:

“Ni por un momento he dudado, Excelentísimo Señor, desde que tuve el honor de hablar con Vuestra Excelencia por vez primera acerca del asunto Vicario, de que abrigase el mejor deseo de darle una solución pronta y satisfactoria; y creo más todavía, y es que si Vuestra Excelencia hubiera manejado todo este asunto, aparte las exigencias de la política, con su recto criterio y buenos deseos, no temo asegurarlo, no habría tomado jamás las proporciones que reviste”.

Él le había solicitado “el completo olvido de todo lo pasado”. Lo dirá después. Pero sin que se hubiese avenido Roca, con las consecuencias que le puntualiza lamentándolo el Obispo:

“Estima Vuestra Excelencia exagerado mi pedido, y precisamente porque lo es, deseaba yo que tuviera una solución alta y digna de su generoso carácter: es indudable que con ella hubiera desarmado a muchos de sus enemigos, que forman su oposición, apoyados en la suposición de que Vuestra Excelencia tenga ideas hostiles a la Iglesia y sus ministros.

“Yo hubiera deseado poder dar un terminante desmentido a esas suposiciones, y para darlo apoyarme en los sentimientos magnánimos del generoso militar de toda la vida”.

Se afirmó que en el asunto de Córdoba, por parte así de Clara como de los católicos, había sido la política móvil principal de la oposición. Lo niega decididamente el señor Tissera, sin pararse en barras y sabiendo que poco o ningún consuelo significaría para Su Excelencia el oírse decir que se había equivocado de medio a medio en su actitud descabellada y audaz.

Sabe que es duro lo que le va a exponer, y se introduce como insinuándose:

“A mucho me animaba la confianza con que Vuestra Excelencia me trata y, prevalido de ella, lo que no haría el Obispo y menos si lo fuera el hombre político, lo hará el amigo”.

Y viene luego la verdad monda y lironda:

“Suponen los periódicos que sostienen al gobierno, que en el asunto que nos ocupa tiene mucha parte la política: por lo que hace a este clero puedo asegurar a Vuestra Excelencia que ni asomo hay de ella. Este pueblo, como todos los pueblos morigerados, con su sentimiento religioso estima la fe como el don más preciado del Supre-

mo Hacedor, y de aquí el que se alarme al simple anuncio de que trata de tocarse el arca santa en sus creencias".

También defiende el obrar de Clara después del famoso decreto. No había otra forma de que abandonara el oficio de Vicario que con la llegada del Obispo. El gobierno no podía destituirlo. Lo afirma "puesto en el terreno de las confianzas", y "con ingenuidad":

"El doctor Clara desempeñó el cargo de Vicario hasta mi llegada, y **precisamente porque no había ningún otro camino legal para que cesara**; y porque entendí que Vuestra Excelencia así lo deseaba, me apresuré a asumir el gobierno de la diócesis apenas llegué, y con mi salud enteramente quebrantada".

Se había así propuesto "cortar en cuanto podía, todo nuevo motivo de conflicto", y de ponerse "en actitud de mediar, como lo exigían de consuno mi carácter, mi posición y las circunstancias entre Vuestra Excelencia y el doctor Clara".

"Este creyó siempre cumplir un estricto deber de su conciencia, y así lo declaró al cesar en su cargo; pero sin que fuera su ánimo provocar un conflicto, y menos hacer con sus actos la menor demostración contra Vuestra Excelencia y su gobierno: prueba de ello es que se ha abstenido de tomar participación en los capítulos habidos posteriormente".

Tanto el Presidente como el Ministro pretendían del ex Vicario para sobreseer en el proceso que se le preparaba, una revocación de lo hecho. La tal revocación ni había hallado oportunidad de pedirla, ni entrado por un momento en sus planes. Lo dice con firmeza deliberada:

"El asunto es tan delicado, Señor Presidente, que **yo no he hallado oportunidad alguna** para que él hiciese una declaración en el sentido que Vuestra Excelencia y aun el señor Ministro confidencialmente me significaron sería conveniente.

"Pero **ni aun esto entró en mis planes** al pedir a Vuestra Excelencia el completo olvido de todo lo pasado, sino que deseaba apareciere revestido el acto de la mayor grandeza, prescindiendo de personas y pareceres, y realizado como un arranque generoso y espontáneo de parte de Vuestra Excelencia y su gobierno".

Eso de mantener Roca obstinadamente su posición, se lo reprueba el Obispo con buenas razones y apelando a la magnanimidad que no veía brillar en su conducta:

"Parece difícil a Vuestra Excelencia volver atrás sin que nada modifique las cosas, y parecióme a mí que todas estaban modificadas al entrar yo al gobierno de la diócesis, y pedir esa gracia en el día de la patria y al General presidente: en cuanto a la opinión, Excelentísimo Señor, la patriótica, la sensata no hay duda que hubiera aplaudido un rasgo tanto más grande cuanto más inopinado: las demás opiniones no debían tenerse en cuenta en actos de tanta trascendencia".

Agradece "inmensamente", por lo demás, "que por consideración a este su insignificante amigo, no hayan ido las cosas más allá y por

el camino de fuerza"; y al par de su mucha gratitud al Presidente, lo felicita también por esa actitud, "pues no se escapa a su penetración que la gente sensata ha visto en ello una prueba de moderación y deferencia hacia el Obispo que, por indigno que sea, tiene grande amor a su patria y a su religión, y a cuantos han defendido tan caros objetos, como Vuestra Excelencia, y tienen empeños en que prosperen y florezcan por las vías de la paz y la paternidad cristiana".

Y aquí le da una leccioncilla saludable:

"Vuestra Excelencia tiene una parte principalísima en ese empeño y **le ruego con toda sinceridad no desatienda jamás estos objetivos, ni se separe de este camino, si quiere legar a la patria y a sus hijos un nombre glorioso y digno de memoria**".

Le ha enviado anteriormente la lista de los nuevos canónigos y de los ascensos. Se le recomienda al terminar donosamente:

"Una vez compuesto el Cabildo eclesiástico en la forma indicada, puedo asegurar a Vuestra Excelencia que en adelante no tendrá motivo alguno de desagrado. En caso contrario me ahorca o manda tirar cuatro balas. Todo suyo sin reserva.

JUAN, OBISPO DE CORDOBA (51)

Todavía al otro mes, el 14 de agosto de 1884, vuelve a recordarle lo que más lo desvela:

"El asunto (rompecabezas) **doctor Clara** también parece que reclama ya el decreto de sobreseimiento una vez que todo está en calma, y conviene para gloria del excelentísimo Señor Presidente no dejar enemigos a retaguardia, sino más bien ganarlos a todos con la generosidad y grandeza de ánimo" (52).

¿Acató Roca tan saludables consejos? No. Se lo impidió el exceso de personalismo con ribetes de incurable vanidad, que para mal del país formó como el substrato de todo su primer gobierno.

9. La inflexibilidad del Presidente

La verdad es que Roca ni tuvo buenos consejeros ni quiso tenerlos (53). Del examen de su entera correspondencia se recaba la convicción de que provenía casi toda ella de gente adulona y arrimadiza, a la que, por otra parte, no hacía ascos Su Excelencia. Y esta fue su más detonante aberración.

(51) ARCHIVO GENERAL DE LA NACION, Buenos Aires, **Archivo Julio A. Roca**, leg. 39 — **Correspondencia recibida** [1884].

(52) ARCHIVO GENERAL DE LA NACION, Buenos Aires, **ib.**, Leg. 40.

(53) Lucio V. Mansilla, que intentó insinuarse acaso con alguna insistencia, se vio desahuciado al fin, conforme descubre una respuesta suya, fechada en Buenos Aires a 20-X-1884 y dirigida a Roca: "He leído con suma atención su nutrida misiva... La sal y pimienta con que van aderezadas sus reflexiones son casi tentadoras. Pero tendré que privarme de decirle de vez en cuando cómo pienso, por no exponerme a que mis reflexiones expansivas sean tomadas como **consejos** que no se me piden, y que soy el primero en reconocer que usted no necesita" (ARCHIVO GENERAL DE LA NACION, Buenos Aires, **Archivo Julio A. Roca**, leg. 41 — **Correspondencia recibida** [1884]).

En el asunto de Córdoba las notas adulatorias abundan. Debieron contribuir por lo mismo a convencerlo de lo acertado de las medidas adoptadas, y de la necesidad de no retraerse.

Desde dicha ciudad el catedrático doctor Luis Rossi, en 5 de mayo de 1884, lo felicitaba "ardientemente por la enérgica y liberal actitud que ha tomado en la originalísima cuestión que, para vergüenza de los ultramontanos de Córdoba, han suscitado tres frailes locos y fanáticos".

En sentir de Rossi era preciso "concluir de una vez por todas con esta fracción que se titula conservadora y que pretende escalar el poder... y dar por tierra con la celosa prepotencia de los hombres negros". La Constitución reformada debía "declarar la Iglesia libre en el Estado libre".

Y echaba la llave:

"El gran partido liberal que aquí existe apoya entusiasta sus medidas, y está dispuesto a secundar en todo su política, absolutamente en todo" (54).

Temía un señor N. Morcillo de Córdoba, que el obispo Tissera llegase a una "componenda" con el gobierno en el asunto de Clara, y le escribía a Roca el 16 de junio de 1884:

"Si hay algo de esto, mi humilde opinión es que si el arreglo no parte de la base del retiro de la pastoral, o cuando menos de sus efectos por el mismo que la expidió o por el nuevo Prelado, cualquier arreglo que importase dejar sin efecto la acusación sería indecoroso para el gobierno nacional, y los clericales se nos subirían al pescuezo...

"La verdad que sólo aquí tienen espacio y elementos para meter alguna bulla los clérigos y frailes, y conviene no aflojarles un punto" (55).

También lo felicitaba su compadre don Ángel Molina desde Río Cuarto el 22 de junio de 1884 por la "actividad asumida en la cuestión política religiosa". "Todo el pueblo argentino —añadíale— está de pie para sostener a su progresista Presidente".

E insinuándosele luego con desenfado y fraseología muy liberal, le reseñaba los culpables de la revuelta situación:

"En estos momentos tenemos tres demonios en Córdoba, y son el beato doctor [Rafael] García y los otros dos catedráticos destronados [Nicéforo Castellanos y Nicolás Berrotarán], que están manejando al pobre frailón Clara y haciéndole cometer toda clase de brutalidades; pero nadie más culpable que García y demás secuaces. Con esta canalla no hay que tener consideraciones y sólo si abrirles las puertas de las cárceles" (56).

Su condiscípulo Antonino Luna le daba los parabienes desde Con-

(54) ARCHIVO GENERAL DE LA NACION, Buenos Aires, Ib., leg. 38.

(55) ARCHIVO GENERAL DE LA NACION, Buenos Aires, Ib., leg. 38.

(56) ARCHIVO GENERAL DE LA NACION, Buenos Aires, Ib., leg. 38.

cepción del Uruguay el 23 de junio por haber defendido "la bondad e integridad de las instituciones nacionales" contra "el fanatismo y la ignorancia".

"Necesitamos más religión y menos fanatismo", le sugería el ministro de Gobierno de Entre Ríos, doctor M. Laurencena el 25 de junio.

Según Eulogio Payán, cordobés radicado en Chivilcoy, era "un conflicto necio contra vuestra persona, promovido por el canónigo Clara, ciego instrumento de hombres de Buenos Aires". "Esos movimientos bárbaros —agregábale días después— responden a movimientos electorales para imponer el presidente que deba relevar a Vuestra Excelencia en 1886" (57).

Este fuego graneado, incondicionalmente laudatorio, produjo sus efectos en el ánimo sensible de Roca, codicioso de adulación, más que las miles firmas de protesta de lo mejor de Córdoba y las aclaraciones insistentes del obispo Tissera, que no le llegaron al alma. Como que se mantuvo inexorable en no dar lugar a la magnanimidad sobreseyendo en la causa anticanónica contra el ex vicario Clara.

Por agosto de aquel año de 1884 dos telegramas de Wilde requerían del fiscal de Córdoba que se expidiera en breve: y así lo prometió éste (58). Pero examinada la causa, el susodicho fiscal, que lo era el doctor E. Morcillo, se negó a iniciarla. La impugnada pastoral no caía bajo la ley de 14 de setiembre de 1863, que se refería tan sólo a quien **ejecutase** o mandase **ejecutar** documentos pontificios sin los requisitos del pase, con exclusión del caso de simple **publicación** (59).

La tal negativa le costó el cargo a Morcillo. Roca cometió la baja de destituirlo no más que por este acto de honradez profesional. También se rebajó N. Morcillo al contestarle el 2 de setiembre a Roca:

"Tengo a la vista su atenta del 30 del próximo pasado, en que me anuncia la destitución del fiscal (mi sobrino).

"No sólo no la he extrañado, sino que me he alegrado de lo que ha pasado... Yo mismo le anuncié su próxima destitución, y aunque ha tratado de sincerarse de que a él no lo lleva ningún móvil de carácter político, pero sí sé que tanto los políticos como los clericales lo han palanqueado explotando su lado flaco (preocupaciones religiosas), para decidirlo en el sentido de negarse a la acusación" (60).

(57) ARCHIVO GENERAL DE LA NACION, Buenos Aires, Ib., leg. 38 y 39.

(58) Comunicó esta noticia N. Morcillo, a Roca, Córdoba, 21-VIII-1884 (ARCHIVO GENERAL DE LA NACION, Buenos Aires, Ib., leg. 40).

(59) Los documentos, en la Memoria presentada al Congreso Nacional en 1885 por el Ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública, Dr. D. Eduardo Wilde, Buenos Aires, 1885, págs. 343-350. Véase también a F. J. LEGON, Ib., p. 530, nota 2; el cual aduce el art. 77 del Código Penal: "Cuando la pena de inhabilitación, destitución o suspensión recaiga en personas eclesiásticas, se limitarán sus efectos a los cargos y derechos que no tengan por la Iglesia".

(60) ARCHIVO GENERAL DE LA NACION, Buenos Aires, Archivo Julio A. Roca, leg. 40 - Correspondencia recibida (1884).

Todavía el 15 de octubre el juez federal Rafael García recusaba la acusación del doctor José R. Ibáñez contra el ex vicario Clara (61).

Pero el 13 de noviembre de aquel año de 1884 comunicaba Miguel Juárez Celman desde Córdoba al presidente Roca, que Clara vivía "en cama paralizado, a consecuencia de un terrible ataque apoplético" (62). Y ahora sí que la justicia civil debió sobrepasar. No iba a ensañarse con un inválido.

Pero siguió Clara con la dignidad de arcediano hasta el fin; tanto que en 1887 el vicario capitular Uladislao Castellano, de conformidad con el Cabildo, propuso su ascenso a deán; pero en vista luego del decreto del gobierno, de 18 de marzo, que designaba para tal dignidad al propio Castellano, declaraban los canónigos, que debido al "mal estado de salud" de Clara y a los méritos del propuesto, lo aceptaban "por ser justa y altamente honrosa para el cuerpo capitular" (63).

10. EL VEREDICTO DE LA SANTA SEDE

Aun con la adhesión de la parte mejor del clero y pueblo de Córdoba, hubo eminentes personajes eclesiásticos que pusieron sus reparos a la acción de Clara. Entre ellos el delegado apostólico Mons. Matera; quien, aun celebrando la valentía del Vicario, lamentó que hubiese "**nemine consulto** [sin consultarlo con nadie] publicado la pastoral"; dado que de haberlo él sabido antes, "lo habría aconsejado a seguir otro camino" para no dar pretexto al gobierno de sobrepasarse (64).

Alguna incertidumbre mostró el nuevo obispo fray Reginaldo Toro, sucesor del señor Tissera en 1888, al solicitar del cardenal secretario de Estado cómo gobernarse respecto de la dichosa escuela. A los cuatro años de los sucesos referidos, las consecuencias parecían desautorizar la anterior actitud de condena.

Dispuesta la creación del sobredicho establecimiento —observaba nuestro Obispo—, el vicario capitular, "sin prevenir en modo alguno al gobierno, publicó una pastoral, que produjo notable división en el pueblo, sin impedir que la tal escuela siguiese abierta y recibiese mayor número de alumnas que, frecuentándola, reciben educación gratuita y logran una posición lucrativa para lo porvenir".

La situación se agravó con "la tolerancia de la autoridad eclesiástica, que permitió a algunas señoras, aun dadas a la piedad, la frecuentación de sus cursos para conseguir diploma de maestras".

Advertía, de todos modos, Su Ilustrísima que, con excepción de las

(61) *El Eco de Córdoba*, sábado 18-X-1884, a. 23º, núm. 6.209.

(62) ARCHIVO GENERAL DE LA NACION, Buenos Aires, Ib., leg. 42.

(63) ARCHIVO DE LA CURIA ECLESIASTICA, Córdoba, *Actas Capitulares*, L. 8 (1878-1898), págs. 156-164.

(64) Carta al Card. Ludovico Jacobini, Buenos Aires, 1-VII-1884 (ARCHIVO SECRETO VATICANO, S. C. de Negocios Eclesiásticos Extraordinarios, Pontificado de León XIII - R. Argentina, caja 54).

tres directoras, todas las demás maestras pertenecían al credo católico. Y concluía motivando su solicitud de consejo:

"Naturalmente la división provocada por la referida pastoral, que dura todavía entre católicos y liberales, mantiene los ánimos perplejos, mientras aguardan del nuevo Obispo la norma a que deban atenerse".

Todo esto expresaba, sacándolo de la solicitud del señor Toro, el secretario de la Sagrada Congregación de Negocios Eclesiásticos Extraordinarios, Mons. Antonio Agliardi, a la Sagrada Congregación del Santo Oficio, por referirse a materia de la exclusiva incumbencia de este dicasterio.

La Congregación del Santo Oficio dispuso, antes de dar respuesta, dilucidar tres proposiciones remitidas al obispo de Córdoba con fecha de 26 de junio de 1888 por intermedio de Mons. Agliardi:

"1. Qué intervención tienen, de derecho y de hecho, y qué influjo ejercen en la enseñanza así las maestras acatólicas como las católicas;

"2. Si está reservada a estas últimas exclusivamente la enseñanza religiosa;

"3. Qué inconvenientes y qué atropellos podría usted temer desaprobando formalmente este Instituto".

La respuesta del obispo Toro se conoce sólo por el decreto emanado de los Eminentísimos Inquisidores el 12 de diciembre del mismo año, y remitido a Su Ilustrísima cinco días después; que fue dar la razón al vicario Clara por su pastoral del 25 de abril de 1884:

"Respóndase al Obispo alabándole lo hecho y conseguido en dichas escuelas; y que siga empeñándose para que se alejen de ellas los maestros y directores acatólicos" (65).

El doctor Jerónimo Emiliano Clara falleció el 29 de diciembre de 1892 (66).

Con la aureola de la persecución ha visto Clara engrandecida su figura, ya de por sí benemérita del país por las Hermanas Concepcionistas que había fundado en Córdoba el 12 de noviembre de 1877.

A hombres como él, que se batieron de firme por la salvaguardia de los principios y el mantenimiento de las instituciones, aun enfrentándose con los poderes constituidos, les reserva la historia los honores de la perennidad.

Su figura, que acaso habría pasado inobservada sin esta contraseña

(65) Toda esta documentación se guarda en el ARCHIVO SECRETO VATICANO, S. C. de Negocios Eclesiásticos Extraordinarios, Pontificado de León XIII - R. Argentina, caja 64.

(66) De él escribió la biografía FRANCISCO COMPANY, *El vicario Clara, yunque y martillo del liberalismo*, Buenos Aires, 1955.

heroica, reaparece una y otra vez, como signo de esta perennidad constantemente renovada, para luz y guía de las jóvenes generaciones.

CAYETANO BRUNO, S. D. B.

FUENTES

ARCHIVO DE LA CURIA ECLESIASTICA, Córdoba, **Libros Capitulares**, 8 (1878 - 1898).

ARCHIVO DEL CONVENTO DE SAN FRANCISCO SOLANO, Río Cuarto.

ARCHIVO GENERAL DE LA NACION, Buenos Aires:

Archivo Juárez Celman;

Archivo Julio A. Roca.

ARCHIVO SECRETO VATICANO, Pontificado de León XIII (1878-1903):

—**Nunciatura de Río de Janeiro**, caja 59 - **Repúblicas Españolas VIII.**

—**Sagrada Congregación de Negocios Eclesiásticos Extraordinarios**, **República Argentina.**

—**Secretaría de Breves**, vol. 6.122.

—**Secretaría de Estado**, rúbrica 251.

OBRAS

AUZA, Tomás Néstor, **Católicos y liberales en la generación del ochenta**, Buenos Aires, 1975.

CARCANO, Ramón J., **Mis primeros ochenta años**, Buenos Aires, 1943.

Carta pastoral del vicario capitular de Córdoba — Documentos relativos a ella, Córdoba, 1884.

Carta pastoral sobre la libertad de la Iglesia, Córdoba, 1884.

COMPANY, Francisco, **El vicario Clara, yunque y martillo del liberalismo**, Buenos Aires, 1955.

Diario de Sesiones del Senado, Buenos Aires, 1884.

LEGON, Faustino J., **Doctrina y ejercicio del patronato nacional**, Buenos Aires, 1920.

Memoria presentada al Congreso Nacional de 1884 por el ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública Dr. D. Eduardo Wilde, t. II, **Anexos**, Buenos Aires, 1884.

Memoria presentada al Congreso Nacional de 1885 por el Ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública Dr. D. Eduardo Wilde, t. II, **Anexos**, Buenos Aires, 1885.

PERIODICOS

El Eco de Córdoba.

La Nación, Buenos Aires.

La Prensa, Buenos Aires.

La Unión, Buenos Aires.

La Verdad, Villa Nueva — Córdoba.

EL PROBLEMA DEL MAL

La motivación más fuerte del ateísmo ha sido siempre la observación del mal y el sufrimiento en el mundo. Gnósticos y neo-gnósticos han hecho de ello el punto cardinal de sus argumentos contra la existencia de Dios porque vieron en la existencia del mal no solamente un argumento moral sino también ontológico. Pierre Bayle, en su Enciclopedia (en el artículo sobre los maniqueos), formuló el problema con la estrictez de un dilema: ante el mal debemos concluir o que Dios es omnipotente y por lo tanto malévolos, o bien que Dios es benévolo pero de poder limitado. Tal dilema fue el que llevó a los maniqueos y los gnósticos a la convicción de que debe haber **dos dioses** o agentes, uno responsable del bien y el otro del mal. El hombre moderno, tras su fachada de religiosidad convencional, está también inclinado a creer en la teoría de los dos dioses; si no explícitamente, por lo menos cada tanto atribuye la aparición del mal a una "fuerza oculta", al "destino", etc., haciendo así suya inconscientemente la segunda hipótesis de Bayle acerca del poder limitado de Dios. Escritores como Camus y otros autores de moda sostienen que "mientras un pequeño niño inocente sufra", ellos se niegan a creer en un Dios bueno, y consiguientemente en cualquier divinidad.

Estos argumentos hacen que persistan aquellos interrogantes cuya respuesta no podemos eludir: si Dios nos creó ¿por qué nos dotó con tantas malas inclinaciones? Si nos creó libres, ¿por qué no previó que podíamos utilizar mal esa libertad? Si Él nos permite cometer el mal, Él es malo —o al menos no tiene suficiente poder como para evitarlo.

Frente a estas cuestiones, las religiones monoteístas de Medio Oriente afirman que Dios es bueno y omnipotente, pero que la libertad del hombre le permite comprometerse en actos malos. Tal solución del dilema es a todas luces insatisfactoria. El argumento más profundo fue elaborado sobre todo por S. Agustín, quien se propuso refutar a los gnósticos y maniqueos afirmando que el mal no es una realidad, un principio independiente, una fuerza **sui generis** sino más bien una privación, una carencia, una ausencia de bien. Si Dios es el creador de todas las cosas, es obvio que no pudo haber creado el mal como creó otros seres (substancias), sino solamente diversos grados de cosas buenas; el mal existe en cuanto que algunas cosas carecen de la plenitud que normalmente les correspondía. Lo

que nosotros entonces llamamos mal en los seres humanos es la capacidad que tiene el hombre, debida a su libertad, de extinguir el **ser** en sí mismo, su creaturidad, y así dejar que prevalezca la no-creación, el no-ser.

De todos modos, esta visión agustiniana queda mitigada por una idea ulterior, a saber, que el hombre desea el bien aun en sus actos malos, que cualquiera sea su intención o acción tiende hacia el bien, pero de una manera tan limitada y parcial que él mismo y aun otros lo perciben como una intención mutilada y un acto malo. Sólo el demonio es capaz de querer el mal por el mal mismo; cuando el hombre quiere el mal, lo quiere por su propio amor, causa, o interés, en otras palabras, quiere un bien limitado; no comprende, y consiguientemente no quiere, que su acción sea más universal que una mera satisfacción egoísta de su fin particular. Kant esboza la posición correcta sobre esta materia cuando nos prescribe obrar siempre de tal modo que cada acto pueda convertirse en una norma universal de acción (1). En esta perspectiva, Dios es el único ser que obra universalmente bien, porque Él no obra egoísticamente y, viendo todas las consecuencias de la acción, sabe lo que corresponde al bien más alto (ley moral). Las acciones del hombre, aun las mejores, pueden ser buenas sólo de una manera limitada —de hecho también pueden causar mal— ya que su conocimiento del “contexto” no puede ser sino limitado.

Se admite generalmente que la visión de Agustín es intelectualista y además típicamente griega: el bien depende del conocimiento, y una vez que el conocimiento está asegurado, se sigue el acto bueno. Sin embargo, al mismo tiempo Agustín estaba trágicamente enterado de que la voluntad tiene sus propios caminos a pesar de ser iluminada por el intelecto. Como Ovidio y San Pablo, sus antecesores, él también admitió las palabras del poeta latino: **video meliora proboque deteriora sequor** (veo y apruebo el buen camino, sin embargo sigo el malo). Las **Confesiones** ofrecen un testimonio vivo de esta trágica ruptura entre las facultades del hombre. Por eso Agustín puso tanto énfasis en la gracia, y habiendo conocido las raíces del mal en su propia alma, afirmó que nada realmente bueno puede provenir del hombre sin la especial intervención de Dios, solicitada en su caso especial por las oraciones de su madre. Esta posición, como es obvio, remite la cuestión al seno de Dios. ¿Por qué solamente la gracia puede rectificar la voluntad? ¿Por qué crear un mundo en el cual el hombre es, primero, limitado y ciego, y luego, en un segundo momento, cuando comprende y quita la ceguera, es todavía capaz de causar mal a su alrededor? Además ¿qué podemos decir del mal no causado por el hombre: el que proviene de los ani-

(1) El defecto de la posición de Kant es que los hombres malos pueden justificar perfectamente las malas acciones que cometen como normas universales. Deseando basar la ley moral no en el orden de Dios sino en el sentido innato que tiene el hombre del deber, Kant atribuye demasiado a la autonomía del hombre.

males, terremotos, incendios, huracanes, enfermedades? ¿O del sufrimiento del hombre, por dolor, decrepitud, catástrofes naturales?

La respuesta puede ser que lo que las creaturas sensibles (y nótese que solamente ellas **sufren**) perciben como mal tiene lugar en todo el mundo, que desde el punto de vista de un león la destrucción de una vida humana o animal es una manera de satisfacer su hambre. Los nuevos conocimientos de los problemas ecológicos contienen lecciones muy valiosas a este respecto: comenzamos a reaprender la utilidad del más insignificante animal, planta, u objeto natural en el ciclo de su existencia, supervivencia, y muerte. Podemos imaginar la economía universal de Dios desde el mismo patrón: todo, incluyendo el sufrimiento, tiene su rol indicado; es solamente al limitado entendimiento humano que la pérdida, el sufrimiento, la muerte de un niño inocente aparecen inexplicables, y por ende escandalosos.

La ecología —economía de Dios— es mucho más elevada que la perspectiva humana, cuyos argumentos serían adecuados si nos pusiéramos en la posición del materialista, según el cual el universo es como una vasta y complicada máquina, que funciona impecable y ordenadamente, indiferente al detalle o al valor del detalle. Pero esta máquina, no importa cuán grande sea, complicada e imponente en dimensión y solidez, es contemplada por seres humanos que creen no ser meras partes de ella; más aún, está diseñada y hecha para funcionar por Dios quien, por otra parte, es algo más que un ingeniero.

Por consiguiente, nos preguntamos de nuevo: ¿Por qué existe el mal en el mundo? No podemos esperar que la respuesta venga del monoteísmo no cristiano. El budista responde que no hay Dios; que el sufrimiento es causado y sostenido por **karma**, el principio de vida, de esfuerzo, de posesión, de sí mismo, en último término; que poner fin al sufrimiento es extinguir el **karma**, matar la afirmación de vida, dejar que uno mismo se disuelva en la negatividad. Así, para los budistas, —como para los miembros de “Christian Science”— el mal es una ilusión, y, para los budistas, una vez más, también lo es la misma vida. En otras palabras, parece no darse alternativa alguna a la afirmación monoteísta de que el mal es parte de la vida y sus causas permanecen escondidas en el designio de Dios.

A mi juicio, la experiencia confirma el análisis agustiniano de que el mal, al menos el mal causado por el hombre, es el precio que pagamos por la libertad, y que el mal es una ausencia, una laguna, una separación, un boquete en el ser. La conciencia moral nos dice que es así. La mala conciencia, reducida a su mera fenomenalidad, se experimenta como la interrupción de algo que la buena conciencia experimenta como la restauración de una textura. El sufrimiento que infligimos a otros nos hiere a nosotros, aun cuando temporal-

mente el sentimiento de dolor quede cubierto por la satisfacción de la venganza.

Comparemos, si no, el sufrimiento que el médico produce cuando cura a un enfermo con el del asesinato del viejo usurero por parte de Raskolnikov. Para el médico y para el asesino son experiencias que moralmente no admiten comparación: una experiencia da al médico **felicidad**, la otra mortifica al asesino, lo cual es sufrimiento, en última instancia. Uno que observara las cosas desde Sirio registraría solamente dos hombres con cuchillo en mano; la conciencia moral señala infaliblemente la diferencia. El hecho de que ambas posibilidades (ambos actos) estén en nuestro poder, tanto la rotura como la reconstitución de la textura del ser, es lo que nos confiere la libertad moral, ese don misterioso que continúa nuestra humanidad. Una prueba del valor de este don lo tenemos en nuestro instintivo rechazo de la idea de una comunidad humana en la cual la buena acción fuese automática. Un robot bueno y malo serían igualmente horriblos de contemplar; su calculabilidad excesiva no sólo es inhumana sino que niega el misterio de Dios.

Así, pues, el misterio de Dios no reside en el hecho de que permite el mal, sino de que ha creado al mundo tal cual es. En el Génesis se dice que, habiendo creado el mundo, Dios lo miró y dijo que "era bueno". Sabemos que en su providencia Dios conoció la caída de Adán y la consecuente enfermedad que en adelante afectaría la libertad. Sin embargo afirmó que la creación era buena. Viene a la mente el argumento de Leibniz (tan injustamente despreciado simplemente porque Voltaire se mofó de él) según el cual "de cualquier manera que Dios hubiera creado el mundo, éste hubiera sido siempre de acuerdo a una regla y cierto orden. Dios, sin embargo, ha elegido el más perfecto... que es el más simple en hipótesis y el más rico en fenómenos... Claro que con esto no pretendo dejar explicado completamente el gran misterio del cual depende todo el universo" (2). Si nosotros elegimos de la rica gama de los fenómenos aquellos que denominamos **mal**, es porque nos afecta de una manera particular. Pero notemos lo que sucede en algunos casos similares: el poeta sufre por su falta de habilidad en encontrar las palabras apropiadas a lo que imagina (y considera eso como un mal); el científico sufre cuando el dato con que cuenta es insuficiente para dar cuerpo a sus hipótesis; el político sufre cuando sus conciudadanos se obstinan en no obrar según la manera correcta; todos los hombres sufren por la discrepancia que existe entre sus planes y la realización. En otras palabras, cuando sufrimos algún mal, experimentamos solamente una instancia de los límites y la imperfección de nuestro **status creaturae**. ¿Significa ello que Dios es malévolo?, ¿o carente de poder? ¿O señala más bien su inescrutable decisión de crear **este** mundo y no otro, limitado más bien que ilimitado, im-

(2) Discurso sobre Metafísica, VI, Prop.

perfecto más bien que perfecto? ¿Un mundo ordenado según diversos escalones, más que un mundo que sólo conozca dioses y cosas divinas?

Este es el verdadero misterio, no la existencia del mal. Últimamente se reduce a lo siguiente: ¿Por qué este mundo? ¿Por qué no otro? ¿Por qué el mundo simplemente?

Soy consciente de que esta larga respuesta a la pregunta original: ¿Por qué existe el mal en el mundo? nunca resulta del todo satisfactoria cuando el golpe del mal nos afecta. No podemos sino estar de acuerdo con James Collins cuando escribe a propósito de la **Teodicea** de Leibniz: "El mal es algo más terrible que un astuto ser escondido o una inteligente nota atonal. La teodicea Leibniziana fue magnífica como análisis dialéctico de los conceptos de gracia, voluntad, prudencia y justicia, pero como demostración minimizó el aspecto salvaje del sufrimiento humano y del mal moral" (3). Lo que estas precisas palabras muestran es que la religión no es mera razón, y que nunca las religiones fueron fundadas por filósofos sino por hombres cuya característica genial fue haber creído que Dios habló a través de ellos. Es instructivo, de todos modos, observar en Agustín y en Pascal —y talvez en Pitágoras, aunque no sabemos mucho acerca de él— la yuxtaposición del genio religioso y el especulativo. Encontramos que en estos hombres coexisten de manera tan armoniosa que percibimos un solo conocimiento, no dos. Sin embargo, es evidente también que Agustín y Pascal son conscientes de los límites de la razón, del punto casi exacto en que ésta debe rendirse a la fe. En este momento no se trata ya de una fe informe, sino de una fe apoyada por los mejores esfuerzos de que el hombre es capaz, así que la voz de la fe se dirige al hombre no desde el vacío de su propia voluntad, sino que suena como los acentos finales de una sinfonía: no arbitraria sino necesariamente.

THOMAS MOLNAR

(3) *God in Modern Philosophy*, Chicago, 1959, p.85.



SANTA CATALINA DE SIENA

Se ha dicho que la vida de los santos debe ser escrita por ellos mismos o por otro santo. Al cumplirse el **sexto centenario de la muerte de Santa Catalina**, nos atrevemos a abordar la suya. Nuestro propósito es sólo el de esbozar el perfil de aquella figura que, pese a su breve existencia, gravita con fuerza en el convulsionado siglo XIV; siglo de contrastes y contradicciones, que ya no es plenamente medieval, ni tampoco moderno, aun cuando nos sea dado ahora ver en él los gérmenes de la modernidad.

I. CATALINA Y SU EPOCA

Chesterton afirma que el santo es una medicina, porque es un antídoto: que vuelve al mundo a sus cabaes exagerando lo que éste olvida; de ahí, nos dice, la paradoja de la historia, que cada generación es convertida por el santo que más la contradice (1). Esto se cumple acabadamente en el caso de Catalina, cuya vida llena la segunda mitad del siglo XIV, pero en contraste con el espíritu de su tiempo.

Brevemente recordaremos algunos de los rasgos de la época que nos permitirán comprender mejor la profunda crisis del siglo. En primer lugar, crisis demográfica, provocada por el hambre y las epidemias; en muchos casos, ambos estrechamente ligados. Vinculado con esto, se observa un retroceso o un estancamiento de la economía y de las relaciones comerciales; conflictos sociales y levantamientos populares producidos por muy diversas causas. De importancia decisiva por sus múltiples derivaciones fueron las pestes, de las cuales, la más famosa, la llamada Peste Negra, se extendió por Europa entre 1348 y 1350. Catalina contaba entonces solamente con un año de edad, pero en 1374, al regresar de uno de sus viajes a Siena, encontrará su ciudad natal asolada por la peste, que se llevó a un tercio de sus habitantes, entre ellos varios miembros de la familia de la santa, quien incansablemente cuidaba a los enfermos, asistía a los agonizantes y enterraba a los muertos. Al sepultar con sus propias manos a algunos de sus pequeños sobrinos, exclamó: "Estos, al menos, no los perderé", aludiendo a la salvación de sus almas.

La peste, dice Jacques Heers, era la indiscutible señora de

(1) G. K. Chesterton, *Tomás de Aquino*, Ed. Andrés Bello, Santiago, Chile, 1974, p. 22-23.

aquella época, afectando gravemente la economía, la vida política, la seguridad y la vida privada de los habitantes, sus creencias y sus reacciones afectivas (2). En efecto, ante la presencia catastrófica y sorpresiva de la muerte surgen, tal como lo ha presenciado nuestro siglo XX, dos actitudes; una, que ante lo efímero de la vida busca el goce de los placeres sensibles; y, la otra, que ante la misma realidad, reafirma la primacía de los valores espirituales. Por ello, el siglo XIV, a la par que amó el lujo, conoció la irrupción de nutridos contingentes de flagelantes; junto con la búsqueda de comodidades materiales, el misticismo, en sus diversas manifestaciones.

En el ámbito intelectual, también el siglo XIV tuvo su crisis, al ser rechazada la síntesis tomista por el nominalismo; esta corriente, que negó validez real al universal, destruía la teología por el fideísmo y la filosofía por el logicismo, imposibilitando la especulación metafísica y comprometiendo la unidad sustancial del hombre; el pensamiento escolástico quedaba herido de muerte. Las Universidades, es cierto, se multiplican, pero se abandonan los dos grandes principios sobre los cuales habían vivido hasta entonces: la universalidad de las tareas del espíritu y la independencia respecto al poder político; los estudios retroceden y los métodos se esclerosan.

Aquella es la época de la quiebra de la autoridad universal del Emperador y del Papa; surgen y se afianzan las naciones, que se constituyen como Estados independientes frente a ambas instituciones. Especialmente grave resultaba el retroceso del poder espiritual y universal del Papado, que se manifestó dolorosamente en el cautiverio de Avignon y en el Cisma de Occidente, transformándose la Iglesia en una especie de monstruo bicéfalo con dos Papas. Tan grande fue la confusión, que dos santos seguían distintas obediencias: S. Catalina al Papa Urbano y S. Vicente Ferrer a Clemente. Ante esta situación, se levantaba amenazador el conciliarismo. Estos hechos encontraban su eco en Italia en las continuas luchas entre las ciudades y, dentro de ellas, en los bandos familiares que se oponían sangrientamente.

Ese es el mundo que le toca vivir a Catalina de Siena; mundo al que no le da la espalda buscando un fácil escapismo, sino en el que ella, joven y mujer, se sumerge para salvarlo, para sobreelevarlo. Catalina es una santa en la que confluyen armoniosamente ascetismo y misticismo, y es precisamente su intensa unión con Dios, lo que la impulsa a afrontar los problemas temporales. Vive continuamente en el mundo sobrenatural, ansiando llegar definitivamente a él, pero interviene activamente en las graves cuestiones de su época, en los conflictos entre las ciudades italianas y en la crisis por la que atraviesa la Iglesia.

(2) Jacques Heers, *Occidente durante los siglos XIV y XV*, Labor, Barcelona, 1976, p. 338.

Si el siglo XIV se ha dicho que es un tiempo de contrastes, también en Santa Catalina nos encontramos con situaciones aparentemente paradójicas. Es analfabeta, pero se conservan cerca de 400 cartas suyas, es autora de un libro, *El Diálogo*, y ha sido proclamada en 1970 Doctora de la Iglesia. Es laica —pues no era monja sino terciaria dominica— que hace votos como religiosa, y es a la vez como religiosa que actúa en el mundo, yendo y viniendo por inseguras rutas, interviniendo activamente en problemas políticos; siendo al mismo tiempo su única preocupación la salvación de las almas. Posee un profundo sentido de la dignidad del ministerio sacerdotal y de la estructura jerárquica de la Iglesia, pero amonesta con durísimas palabras a los sacerdotes que no viven conforme a su estado y se dirige al Papa con lo que se ha denominado “santa insolencia”, exhortándolo a ser viril y hombre valeroso. Es la hija de un tintorero sienés que escribe y frecuenta a príncipes y reyes, y a la vez que les enrostra sus pecados, su ignorancia y su ceguera, les pide perdón por su presunción. Aunque soltera, es la **Mamma** —como la llaman sus discípulos— de una abigarrada familia integrada por hombres y mujeres, jóvenes y adultos; ella, mujer y femenina, no cesa de decir “seamos viriles”, identificando lo femenino con la blandura, la pusilanimidad. Como indica Angel Morta, parece no entender más que de las cosas del otro mundo, y sin embargo las autoridades la llaman para oír su parecer sobre los más intrincados asuntos de éste; se mueve, dicta, viaja, y sólo tiene fe en la oración. “Contemplativa total y activa fuera de todo límite... Frágil y quebradiza... y lleva sobre sus hombros el peso de la ‘navicella’ de la Iglesia en trance de tormenta...” (3).

Se sabe “no-ser”, juzgándose causa, por sus pecados, de todos los males del mundo, y se dirige al Papa, obispos y reyes para indicarles cuál es su deber en las difíciles circunstancias de la Iglesia y del mundo en que viven. Consciente de su nada y dolorosamente agobiada por el sentimiento de sus culpas, dice incesantemente y a todos, quiero, **io voglio**; y es esta energía —la **mia natura e fuoco**, dijo de sí misma en cierta ocasión— la que provoca a veces cierto rechazo. Oigamos el testimonio de uno de sus mejores biógrafos, el escritor danés Jorgensen: “Para ser sincero, debo confesar que en un principio experimentaba menos simpatía por Catalina de Siena que por Francisco de Asís. Hay en la naturaleza enérgica de la Senesa cierto espíritu de dominación, un elemento de tiranía que me desagradaba. Con su perpetuo y femenino **lo voglio**, “Quiero”, representa un contraste absoluto con el dulce Umbrienese... Mis relaciones con Catalina comenzaron, pues, a decir verdad, en condiciones algo enfadadas; en algún momento casi le tuve miedo. Pero a medida que fui conociéndola más íntimamente, me aconteció lo que a tantos otros durante su vida terrestre; fui subyu-

(3) Angel Morta, Introducción a *El Diálogo*, B.A.C., Madrid, 1955, p. 80.

gado por ella y hube de rendirme. Como aquel franciscano que en un principio la criticó violentamente, me convertí en un celoso **ca-
terinato**, y como la mujer del fresco de Andres di Vanni en la **Cape-
lla delle Volte**, me arrodillé también y mis labios rozaron humilde-
mente las manos pálidas que, sin ningún estigma exterior estaban
traspasadas por el dolor de las llagas de Cristo" (4). No caben ante
ella posturas ambiguas; o se la acepta totalmente o, como nos dice
su biógrafo, se la rechaza, bien por su voluntad autoritaria, bien por-
que todo en ella parece excesivo, desmesurado, no humano: sus
éxtasis, su don de doble visión, sus milagrosas curaciones y con-
versiones, el intercambio de corazones con Cristo, los estigmas, sus
diálogos con el Señor, sus prolongados ayunos, que le causaron no
pocas humillaciones al ser interpretados como un ardid para llamar
la atención. A un franciscano de Florencia que se creyó en el deber
de ponerla en guardia al respecto, le respondió: "Dios me castiga
por mis pecados con esta enfermedad que me impide tomar ninguna
clase de alimentos; bien quisiera comer, pero me es imposible. Pe-
did a Dios que perdone mis pecados...".

Nos resulta demasiado grande; es inevitable ante ella sentirse
muy poca cosa; pero, como asevera Angel Morta en su Introducción
al Diálogo, empujéncela, reducir sus dimensiones con el pre-
texto de humanizarla no es honesto, ni necesario. Todo consiste en
acostumbrarse a aceptar modestamente nuestra propia más que no-
table limitación y disponerse a vencer el primer miedo a seguirla en
su órbita de responsabilidades, en su atmósfera de fe.

II. DATOS BIOGRAFICOS

Veamos ahora algunos datos de su vida. La biografía de Catali-
na fue prolijamente escrita por su director espiritual, y a la vez dis-
cípulo suyo, Raimundo de Capua, quien narra especialmente los he-
chos de carácter extraordinario y sobrenatural; esto motivó la crí-
tica racionalista que llegó a negar veracidad al relato. Nosotros no
podemos ocuparnos aquí de esta cuestión, como tampoco relatar en
detalle la vida de la santa, pero conviene tener presente lo que dice
Jorgensen quien, siendo positivista y materialista y convertido lue-
go al catolicismo, nos recuerda que el cristianismo ha sido desde
sus orígenes la religión de las revelaciones y de las visiones. "La
literatura cristiana más antigua, los escritos de los Apóstoles y los
Evangelios —agrega— no consienten ninguna duda a este respec-
to", y cita, a modo de ejemplo, las apariciones de Jesús Resuci-
tado (5).

Catalina nace el 25 de marzo de 1347 y con su hermana gemela
integran los 25 hijos del matrimonio Benincasa. A los cinco o seis
años de edad tuvo en plena calle una visión de Cristo, revestido con

(4) Johannes Jorgensen, *Santa Catalina de Siena*, Difusión, Buenos Aires, s/f., p. 11-12.

(5) op. cit., p. 31.

ornamentos pontificales, que la bendecía; la niña queda sumida en
éxtasis, y a su hermano le será preciso sacudirla fuertemente para
volverla al mundo de aquí abajo. Es ésta la primera de sus múltiples
experiencias sobrenaturales, y dejará en ella una profunda huella;
poco después hace voto de virginidad y comienza a mortificarse con
penitencias y ayunos teniendo que sufrir las incomprensiones de su
familia, particularmente de su padre que se horrorizaba de las seve-
ridades a que se sometía su hija. Los éxtasis de Catalina la sumer-
gían en un estado de rigidez tal que se le podía atravesar un pie sin
que lo sintiese, y su madre estuvo a punto de lisiarla, con la buena
intención de doblar su cuerpo o sus miembros.

Tenía 12 años cuando su hermana Buenaventura, su preferida,
logra persuadirla para que se arregle las mejillas y se tiña de rubio
los cabellos, de acuerdo a la moda de la época. Este será siempre
para Santa Catalina su gran pecado, guardando con motivo de él un
punzante remordimiento por su debilidad en complacer a las criatu-
ras; la repentina muerte de Buenaventura llevará a Catalina a una
más intensa vida de penitencia y de oración; símbolo de su ruptu-
ra definitiva con el mundo y de su decisión de vivir en adelante sólo
para Cristo será su gesto de cortarse el cabello. Ante el recrudeci-
miento de la lucha familiar, se construyó su famosa celdilla inte-
rior que ya nunca abandonaría; celdilla que no consistía en un sim-
ple recogerse en el interior sino que era conocimiento de Dios y de
sí misma. Así la describe ella en carta a una de sus discípulas:
"Hazte una celda espiritual que llevarás siempre contigo: la celda
del verdadero conocimiento de ti misma. Allí encontrarás el cono-
cimiento de la bondad de Dios para contigo. Si sólo te conocieras a
ti misma caerías en el desaliento; si no conocieras más que la bon-
dad divina serías tentada de presunción". Resuena aquí la fórmula
agustiniana: **noverim me, noverim te**.

Luego de varias vicisitudes, logra ingresar en las terciarias do-
minicas, llamadas **Mantellate**, por el manto negro que llevaban so-
bre el hábito blanco y con el cual suele representársela. Son años
de vida oculta, de maduración espiritual, de un darse incondicional-
mente en el servicio a los enfermos y a los pobres. Su fama crece
y a la vez las calumnias; período de pruebas y tentaciones que cul-
minan con el desposorio místico con Cristo quien le coloca un an-
illo que sólo será visible para ella. El Señor se le aparecía con fre-
cuencia llevando con Él a su madre, o a San Juan Evangelista o a Ma-
ría Magdalena. Jesús paseaba con ella y juntos rezaban el brevia-
rio. Su ansia por convertir a los pecadores y los triunfos que en esta
tarea logra van formando a su alrededor una nueva gran familia, su
bella brigata. Por esa época, Catalina descubre que milagrosamente
sabe leer, aunque sigue siendo incapaz de reconocer las letras del
alfabeto. Más tarde, del mismo modo aprenderá a escribir. Sus éx-
tasis y arrobamientos son frecuentes e intensos; uno de ellos fue

tan violento que ha sido calificado como la muerte mística de la Santa.

Hacia los 24 años de edad, entre 1371 y 1372, comienza de lleno su vida pública, su acción política, siguiendo el deseo de su Maestro quien, ante la objeción de la joven sobre su ignorancia, le había dicho: "Para Mí no hay hombres ni mujeres, sabios ni ignorantes, y en estos últimos tiempos el orgullo de los pretendidos sabios ha picado tan alto que he resuelto humillarlos; por eso suscitaré hombres y mujeres ignorantes que confundirán su imaginaria ciencia y he decidido enviarte al Mundo...". De estas fechas son las primeras cartas de Catalina a los grandes dignatarios de la Iglesia y a los gobernantes de las repúblicas italianas. Realiza varios viajes para intentar la paz entre las ciudades; entre éstas y el Papa; para lograr el regreso del Pontífice a Roma; para promover la cruzada; para ser examinada ante un Capítulo General de la Orden de Predicadores. El Papa le autoriza a llevar consigo un altar portátil y a que viaje acompañada de tres sacerdotes para que reciban las confesiones de los numerosos pecadores que ella iba convirtiendo. En Pisa, en 1375, recibe los estigmas que, a pedido suyo, permanecerán ocultos a los ojos de los demás; allí es cuando logra uno de sus más bellas conquistas, la del joven Niccolo Toldo, condenado a muerte, a quien Catalina confortará y cuya cabeza recibirá ella en sus propias manos.

En 1376, luego de innumerables obstáculos de todo orden, logra que el Papa Gregorio XI abandone Avignon y regrese a Roma. Poco tiempo duró la calma en la Iglesia, pues el 20 de setiembre de 1378 comienza el Cisma de Occidente. Catalina, que tanto amaba la Iglesia, sufrió terriblemente ante tan desgraciado suceso. La tristeza abrumadora que experimenta, seguida de una de sus más honradas experiencias místicas, da origen a la obra que sintetiza toda su doctrina, **El Diálogo**, escrito por tres secretarios al dictado.

Convocada por el Papa Urbano VI a Roma, comienza a predicar una cruzada de santidad, único remedio para los males de la Iglesia, cruzada espiritual, sin otras armas que el ayuno, la palabra, la pluma y la oración; época de correspondencia intensa con los reyes y altas personalidades, dictando, a veces, varias cartas a la vez. Ella misma se ofrece a Dios como víctima ante la tumba del Apóstol San Pedro; en el pórtico de la vieja basílica se encontraba el mosaico del Giotto que representa la nave de la Iglesia, la barca de San Pedro, la **Navicella**, palabra que se repite continuamente en las últimas oraciones de Catalina. Oigamos la descripción que nos hace Jorgensen: "Podemos representárnosla de rodillas ante la verja de la tumba del Apóstol... Hela allí, arrodillada; pequeña de apariencia y delgada, vestida de blanco... Sus manos flacas, cruzadas con fervor, semejan la llama inmóvil de un cirio... A su lado están arrodilladas sus amigas, rezando como ella, pero fijando a la vez continua-

mente la ansiosa mirada en su amada madre espiritual, la **dolce venerabile Mamma**. Y de pronto la ven caer como abrumada por inmensa carga, derrumbarse como edificio que cae arruinado. Quieren levantarla, pero es casi imposible; se halla como paralizada, porque Jesús ha puesto sobre sus débiles hombros de doncella la **Navicella**, el bajel de la Iglesia y todos los pecados que lleva a bordo. La llevan a su casa, flaqueando bajo el peso de la carga que le ha impuesto su Esposo y que en adelante pesará sobre ella como un yugo, como la pesada mano con que el esposo inclina la nuca de la esposa; pero ella lo ama doblemente por su fuerza y porque su amor la doma y le permite sufrir. **Gesu dolce, Gesu amore!**" (6). La última expresión es una de las exclamaciones propias de Catalina. Esto ocurría el domingo de Sexagésima y a partir de ese momento no recuperó la salud; dicta sus últimas cartas, conforta y estimula a los que la rodean y, repitiendo constantemente **Peccavi Domine, misere-re mei**, expiró el 29 de abril de 1380, a la edad de 33 años.

III. SU PERSONALIDAD

Esta escueta y apretada síntesis nos ha introducido de algún modo en el corazón de Catalina. De su personalidad, vamos a rescatar ahora algunas facetas que creemos esenciales para comprender mejor su figura.

1. "La que no es"

En primer lugar, la profunda conciencia de su nada, que es la base de su vida espiritual. Cierta ocasión en que dialogaba con Jesús, exclamó: "Señor, ¿quién soy yo? y Tú ¿quién eres?". La respuesta fue: "Tú eres la que no es y Yo soy Aquel que es". A este conocimiento trascendente de ser "nada", agregó el conocimiento interno de su limitación y de su imperfección. Morta subraya: "El arrepentimiento de sus faltas **cuajó** en las disposiciones habituales de **compunción del corazón**, que no le abandonaron nunca, ni en la hora de su tránsito a la eternidad" (7). En efecto, cuando consideraba su vida pasada se le aparecía como una serie de ocasiones de hacer el bien perdidas, y perdidas por ella, que no había estado a la altura de su misión, que había buscado su propia satisfacción antes que la voluntad de Dios, y que por lo tanto, era, al pie de la letra, la causa de todos los males del mundo. En su última oración expresaba: "¡Oh Trinidad eterna! Confieso que te he ofendido indignamente con mi negligencia, mi ignorancia, mi ingratitud, mi desobediencia y mis otros defectos. ¡Miserable de mí! No he observado el mandamiento que me habías dado de buscar siempre tu honor y no perdonar fatiga por el bien del prójimo, sino que he huido de los trabajos... Me ordenaste que no pensara en mí... en lugar de ha-

(6) op. cit., p. 432-433.

(7) op. cit., p. 54.

cerlo me apegué a mi propio consuelo... yo miserable, no he correspondido a lo que esperabas, he seguido durmiendo tranquilamente en el lecho de la negligencia. ¡Cuán desdichada soy!... me has enviado crecido número de hijos e hijas... no he cuidado de ellos... no les he dado bastante buen ejemplo; no los he guiado con lecciones de saludable doctrina... ¡Ay! ¡Ay! ¡Amor mío! Desde mi más tierna infancia me elegiste por esposa y no te he sido lo bastante fiel. Te he sido infiel porque en vez de estar ocupada únicamente en Ti solo, y de tus inmensos beneficios, mi espíritu tenía otros pensamientos. ¡No te amaba a Ti solo con todas mis fuerzas!"

Cuando Catalina dice que ella es la culpable de todos los males que azotan la Iglesia y el mundo; cuando esta joven que la mayor parte de su vida ha pasado haciendo penitencia y cuya única falta de condescendencia con las exigencias del mundo fue arreglarse el cabello, y esto llevada por el amor que profesaba a su hermana; cuando esta iletrada mujer, que si se ha dirigido a los hombres importantes de su época ha sido para tratar de lograr la paz, sin embargo grita que por su culpa se producen tantos quebrantos, ¿qué debemos pensar? No es, por lo pronto, un exabrupto pasajero. ¿Es acaso algo enfermizo, producto de una sensibilidad desequilibrada? ¿Es una exageración, un modo de expresarse? Por supuesto que no se trata de nada de eso. Semejantes afirmaciones las encontramos en boca de todos los santos. Teresa de Jesús habla insistentemente de sí misma como de la más ruin de las criaturas. Es que a medida que estas almas crecen en el conocimiento de Dios y de sí mismas, ven con mayor objetividad sus faltas y la gravedad de las mismas por lo que tienen de amor no correspondido a Dios, aunque esas faltas en sí, o en comparación con otros pecados, a nosotros nos parezcan sin importancia, como es el arreglarse los cabellos. Al decir Catalina o Teresa que ellas son las más indignas, no mienten; cuando Catalina va penetrando —se va com-penetrando— en aquello que la Suprema Verdad —como ella designa a Dios— le ha manifestado: Yo soy el que es, tú la que no es; cuando va comprendiendo la distancia que separa la criatura de su Creador, ve con claridad que es infinitamente deudora por todas las gracias —**gratis datae**— que ella ha recibido. Catalina, y de un modo semejante Teresa, que de pequeñas habían sido vocadas por Dios para una vida de consagración a su servicio, y que luego habían consentido en agradar al mundo, poseen una compunción auténticamente sobrenatural, un dolor de los pecados en el que hay tanto —o quizás más— de recuento del amor recibido cuanto de sensación del amor no dado. Por ello su dolor, no porque su falta sea grave en sí misma; sin embargo su sentimiento de culpa no es una mera apreciación subjetiva: a ella Cristo le pidió todo, y su "no" la hace verse objetivamente más culpable que aquellos otros que, por inescrutables designios de la Providencia, no recibieron tan manifiestamente el

llamado de la gracia. Recordemos aquello de Santo Tomás, que nadie sería mejor, si Dios no le hubiese amado más. Así comprendemos el inmenso dolor de su alma que le hacía exclamar: "Peccavi Domine, miserere mei!"

2. "lo voglio"

En aparente contraste con su humildad resalta su famoso: "**lo voglio**". Como anota Caffarini, uno de sus discípulos y biógrafos, Catalina inspira una especie de terror por su voluntad devoradora. Quería modelar las almas a imagen de Cristo, introducir la corona de espinas en todas las frentes. En cualquiera de sus cartas que se escoja encontramos siempre en primer lugar la expresión: "Yo, Catalina", ciertamente precedida del enunciado: "En nombre de Jesús Crucificado y de María dulce", y seguida de una fórmula de humildad: "sierva y esclava de los siervos de Jesucristo"; pero queda siempre la impresión del YO inicial, y, en el texto de la carta, no tardan en aparecer las expresiones de carácter volitivo: quiero, es mi deseo, haced, no hagáis; a veces mitiga el imperativo con un plural: hagamos, no dejemos de hacer. Este "quiero" se repite cada vez con más frecuencia en sus cartas. En una de ellas, dirigida a Francisco Tebaldi, noble florentino, encontramos catorce "io voglio", y finaliza diciéndole: os ruego y apremio; haced que no tenga ocasión de llanto ni tenga que acusaros ante Dios. A los Papas los exhorta en nombre de Cristo crucificado, pero en tono imperativo: no temáis; venid; no tardéis; obrad con solicitud; no estéis inmóvil. Al Obispo de Florencia le dice sencillamente: quiero. Al Rey de Francia: Haced la voluntad de Dios y la mía. A la Reina de Nápoles, a los cardenales, a los hombres de letras y de armas: Yo quiero. En su lecho de agonía ordena que el Capítulo General de los Dominicos elija como superior a Raimundo de Capua.

Jorgensen hace nota que cuando Santa Brígida de Suecia reprendía y amenazaba —por ejemplo, cuando hablando del Papa Clemente VI exclamaba: "...se acerca el tiempo de la cólera en que será castigado por haber dispersado el rebaño de Pedro, ¡qué castigo le espera!"— lo hacía con la certidumbre de ser la mensajera de Dios; pero Brígida era de raza real y había jugado un importante papel en la política de Suecia; era asimismo muy rica y hacía construir monasterios mientras viajaba acompañada de sus hijos y de numerosa escolta. En cambio Catalina no era más que la pobre hija de un tintorero sienés, sin otro apoyo que el de los dominicos, entre los cuales contaba incluso con algunos adversarios. Y esta joven, sin ninguna experiencia política, se coloca frente a los más poderosos de sus contemporáneos y les dice: Deseo y quiero que obréis de esta manera. Su audaz **voglio** es la varita mágica con la que llama a todas las puertas; y los corazones se abren, aunque a veces para volver a cerrarse en seguida.

El **io voglio** de Santa Catalina no puede considerarse fuera del conjunto psicológico y sobrenatural que constituye toda su personalidad; indudablemente la joven sienesa posee una gran firmeza de carácter. Algunos autores, como Jorgensen y Leclercq, identifican su voluntarismo con su condición de mujer. El primero de ellos, al compararla con Francisco de Asís, dice que Catalina, por ser mujer, naturalmente considera que su opinión es la mejor. Jacques Leclercq, a su vez, asevera que Catalina "vive y obra con todo el impulso de su potencia femenina de amar. De aquí también su autoritarismo y su soberana seguridad. Las mujeres son tiránicas, y no dudan precisamente porque, como razonan menos, no se detienen a pesar el pro y el contra. Tienen la intuición de las cosas y las quieren con toda su vibrante sensibilidad... El escepticismo es un vicio masculino" (8). Para Leclercq esta conjunción de humildad y autoritarismo que se da en Catalina, no sería posible en un hombre. Pero, como bien señala Morta, más allá de estas explicaciones psicológicas, la razón última de su **io voglio** está en su identificación absoluta con la voluntad de Dios. Yo quiero, porque Dios lo quiere. Ella es consciente de que se dirige con autoridad al Papa, a los reyes, a sus discípulos. No olvidaba sin embargo su no-ser; por ello no apoyaba sus ruegos y mandatos en su voluntad personal. Precisamente porque no lo olvidaba podía esgrimir su **io voglio** como lo hacía. Otra persona, menos humilde, jamás se habría atrevido a atribuirse semejante autoridad. En una de sus cartas a Gregorio XI encontramos la clave: "Perdonadme. No digo esto con intención de daros lecciones, sino que me siento constreñida por la dulce Primera Verdad". Catalina sólo podía querer lo que Dios quiere y no podía dejar de querer lo que Dios quería en ella o en los demás miembros del Cuerpo Místico.

3. Femenidad y virilidad

Examinemos ahora, aunque sea suscintamente, otra característica de la Santa: su femineidad al mismo tiempo que su virilidad. Este término, **virilidad**, aparece sin cesar en las cartas de Catalina. **Sé viril**, le había dicho Dios antes de enviarla a la vida pública; a cierta abadesa, así como a la esposa de Barnabó Visconti las apremia a ser viriles. A la reina Juana de Nápoles le escribe: "Obrando así (como yo digo) demostraréis haber perdido la condición de mujer y ser hecha hombre viril, de lo contrario, demostraréis ser mujer sin ninguna estabilidad". A Raimundo de Capua le dice: "Así como sois hombre en el prometer que queréis hacer y sufrir por la gloria de Dios, no me seáis luego mujer cuando llegue la hora de la verdad"; al débil e irresoluto Gregorio XI, le reitera: "Sé un hombre viril".

En el sentir de Catalina, la virilidad comprende todo lo que era

(8) Jacques Leclercq, *Santa Catalina de Siena*, Rialp, Madrid, 1955, p. 350.

Cristo. Sin consideración a su propio sexo, califica de femenino la blandura, el amor compasivo de sí mismo, la pusilanimidad, el temor servil, el contemporizar con todos, aunque el honor de Dios exija la lucha. "Semejantes individuos, viendo pecar a sus súbditos fingen no verlo para no encontrarse en el trance de castigarlos; o bien, si los castigan, lo hacen con tal blandura que se limitan a pasar un ungüento sobre el vicio, porque temen siempre desagradar a alguien y dar lugar a pendencies. Esto nace de que se aman a sí mismos". En el amor propio Catalina ve una debilidad femenina. Y en esto es tremendamente exigente; para ella la santidad es una espada de dos filos: amor a Dios y menosprecio de sí mismo.

Ella es, sin embargo, y en otro sentido, profundamente femenina. Lo es en su vocación a la maternidad, en su amor por los niños —que llegó a constituir una tentación para mantener cuando adolescente su voto de celibato—, pero su vocación está en orden a una fecundidad superior, cuya fuerza volcó sobre sus seguidores, para quienes se convirtió indiscutiblemente en la **Mamma**. Bien femenina: aunque parezca un detalle, poseía gran afición a las flores; y encontramos un rasgo de delicada ternura en los apelativos cariñosos con que designaba a sus discípulos, y aun a los santos: a San Pablo lo llama **Paoluccio**; a San Pedro, **il vecchiarello Pietro**, y al Papa en sus cartas le dice **Babbo mio**; expresión que casi todos los traductores respetan por ser imposible de traducir el matiz que implica. Cuando, al producirse el Cisma, el Papa Urbano VI la llama a Roma, en audiencia pública, el Pontífice exclamó: "Esta humilde mujercita nos avergüenza a todos. Nosotros tememos y nos alarmamos, en cambio ella, que por naturaleza pertenece al sexo débil, no experimenta temor alguno y nos alienta". Así se realizaba en Catalina el equilibrio armónico de naturaleza y gracia.

IV. CATALINA Y LA IGLESIA

Para concluir, creemos importante analizar, si bien muy brevemente, el sentido jerárquico de la joven sienesa. Recordemos que en aquellos tiempos calamitosos para la Iglesia, fue general la corrupción, el desorden y la relajación del estado eclesiástico, del que con tanta razón se quejaban Santa Brígida y Santa Catalina. Ambas se propusieron restablecer al Papa en Roma, devolver al Papado su dignidad y prestigio, y purificar de sus vicios a los eclesiásticos. Catalina quiere realizar esta reforma comenzando precisamente por la Jerarquía. Los herejes de todos los tiempos se han caracterizado por su violencia demoledora y destructiva. No es así Catalina; ella es vehemente pero su energía se dirige a restaurar el edificio de la Iglesia. Desea de veras la reforma de la Iglesia, comenzando por los Pastores, y en orden a ello se dirige al Papa con toda libertad y firmeza, con humildad y respeto.

Transcribimos algunos párrafos de cartas que dirigió a los Pon-

tífices Gregorio XI y Urbano VI. Siempre comienza con expresiones tales como Reverendísimo y amadísimo Padre; Santísimo, amadísimo y dulcísimo padre en Cristo Jesús; y se llama a sí misma indigna y miserable hija, sierva y esclava de los siervos de Jesucristo. En la primera carta a Gregorio XI pronto aborda su tema favorito: el respeto humano que pone trabas al cumplimiento del deber y que es una forma de amor propio: "El que se ama a sí propio, sea Prelado o subordinado, alimenta en sí ese funesto orgullo, fuente y principio de todo mal...; si manda, obra mal, pues por amor a sí mismo y por no desagradar a las criaturas de quienes le hacen esclavo el interés y el amor propio, ahoga en él la santa justicia. Aparenta no ver los defectos y los pecados de los que le están sometidos para no verse obligado a castigarlos, o bien, si los castiga, lo hace con tal blandura y cobardía de corazón, que sus reproches son un ungüento pasado sobre el vicio... ¡Ay! ¡Ay! ¡Dulcísimo Babbo mio, esto hace que los que obedecen se pierdan en el desorden y la iniquidad!... Ciego es el pastor que debiera ser médico, pero que no se atreve jamás a usar el hierro de la justicia... semejante pastor es un mercenario... Espero, pues, venerable Padre, que ahogaréis este amor propio y no os amaréis más por vos mismo... ¡Oh Babbo mio, dulce Cristo de la tierra, seguid el ejemplo de vuestro homónimo San Gregorio. Podéis hacer lo que ha hecho, pues era hombre como vos y Dios es siempre lo que era entonces; sólo nos falta la virtud y el celo por las almas... Si hasta ahora no habéis obrado resueltamente, os pido con instancia que en lo sucesivo obréis como hombre valeroso y sigáis a Cristo, cuyo Vicario sois. Nada temáis, Padre, de las borrascas que os amenazan... Cuidad de colocar en vuestras ciudades buenos gobernadores y buenos pastores... volved a Roma... Valor, Santo Padre. Basta de negligencia... Perdonadme, Padre, cuanto os he dicho; la boca habla por la abundancia del corazón".

En otra carta reitera su preocupación por los malos pastores: "Os diré de parte de Cristo crucificado tres cosas principales: os conviene obrar según vuestro poder... arracad del jardín de la santa Iglesia las flores nauseabundas, llenas de inmundicia y de codicia, hinchidas de soberbia, esto es, los malos pastores... ¡Ay de mí, gobernador nuestro, usad vuestro poder para desarraigar estas flores! Arrojadlos fuera, para que no hayan de gobernar... Qué gran confusión es ésta, ver a aquellos que deben ser espejos de pobreza voluntaria, humildes corderos... y los vemos en cambio entre tantas delicias, estados y pompas y vanidades del mundo, más que si estuvieran mil veces en el siglo. Antes bien, muchos seglares pueden avergonzarse, viviendo en buena y santa vida... De parte de Cristo crucificado os lo digo: no queráis creer en consejeros del demonio, que quisieron impedir el santo y buen propósito [se refiere al regreso a Roma]. Sedme hombre viril y no temeroso".

Leemos asimismo en otras cartas al Papa: "Os escribo con deseo de veros cual verdadero pastor, imitando al padre, Cristo, cuyo lugar ocupáis... (Si los cristianos llegasen a la perfección producirían flores y frutos que) ayudarían a apagar los vicios y los pecados, soberbia e inmundicia; las cuales cosas abundan hoy en el pueblo cristiano, y singularmente en los prelados, en los pastores y en los rectores de la Santa Iglesia; los cuales se han hecho comedores y devoradores de las almas, no digo convertidores sino devoradores... ¡Ay de mí! **Babbo mio**, buscad hombres buenos y virtuosos y dadles el cuidado de las ovejas". "Ea, demos la vida por Cristo, ¿por qué no darla por la salvación de las criaturas? Así hizo Él, y vos, su vicario, debéis hacer su oficio...". "Os escribo con deseos de veros cual hombre viril, y sin temor servil alguno; aprendiendo del dulce y buen Jesús, de quien sois el Vicario... esto quiere que hagáis: perdeos a vos mismo de todo amor propio... Ea, padre, no estéis ya inmóvil...". "... Y os ruego que no seáis un niño tímido, sed hombre. Abrid la boca y tragad lo amargo por lo dulce...". "... Que Dios por su infinita misericordia os arranque toda pasión y tibieza de corazón y os reforme como hombre nuevo... Puesto que Dios os dio la autoridad y vos la habéis tomado; debéis usar vuestra fuerza y potencia... Si queréis justicia podéis hacerla... Yo si estuviera en vos temería que el divino juicio cayera sobre mí...; os ruego que seáis obediente a la voluntad de Dios, pues sé que no deseáis otra cosa sino hacer su voluntad, para que no caiga sobre vos aquella dura reprensión: 'Maldito seas tú, que no usaste del tiempo y de la fuerza que te fue concedida'. Perdonadme. Perdonadme: que el gran amor que tengo por vos y por vuestra salvación me lo hacen decir... Haced que no me queje de vos a Cristo crucificado". "Poned la mano para quitar el hedor de los ministros de la Santa Iglesia, arracad las flores hediondas, plantad flores odoríferas: hombres virtuosos que teman a Dios...". "Este es el tiempo en que habéis de... odiar el vicio en vos y en vuestros súditos y en los ministros de la Santa Iglesia. En vos digo: porque en esta vida nadie está sin pecado; y la caridad debe moverse antes en sí mismo... por lo menos, santísimo Padre, sean arrancados de vuestra santidad el desordenado vivir y los mentecatos modos y costumbres de aquéllos (los malos pastores)... No soportéis el acto de la inmundicia... No simonía, no las grandes delicias; no jugadores de la sangre; que aquello que es de los pobres y aquello que es de la Santa Iglesia así es jugado, haciendo de mercaderes en el lugar que debe ser templo de Dios".

Sin embargo, a pesar de este duro lenguaje, Catalina no fomenta la indisciplina, y esto la aleja totalmente de un Lutero o de un Calvino. Oigamos lo que escribe al Gobierno de Florencia que se había levantado contra el Sumo Pontífice: "El que se rebela contra nuestro Padre, el Cristo de la tierra, se halla condenado a muerte, porque

lo que hacemos contra él lo hacemos contra el Cristo del cielo. Honrando al Papa, honramos a Cristo, despreciando al Papa, despreciamos a Cristo... Sé que muchos no creen ofender a Dios y se imaginan más bien servirle persiguiendo a la Iglesia y a sus ministros, y se defienden diciendo: son culpables y hacen mucho daño. Pero os digo lo que Dios quiere y ordena: aunque los pastores de la Iglesia y el Cristo de la tierra fueran demonios encarnados deberíais estarles sometidos, no por ellos, sino por la obediencia que debemos a Dios, a quien representan cerca de nosotros. Bien sabéis que un hijo nunca tiene razón contra su padre, por injusto y malvado que éste sea, porque la existencia que ha recibido de su padre es un beneficio tan grande que nunca podrá considerar que le ha pagado. Pensad, pues, que la vida de la gracia, a la que nos ha dado a luz la Iglesia, es tan preciosa que ningún acto, ningún homenaje podrán nunca pagar semejante deuda". Y en otra ocasión escribe: "Aun cuando el Papa fuese un demonio encarnado, no debería yo levantar la cabeza contra él sino inclinarme ante su autoridad y pedirle esa Sangre (la de Cristo), de la que no puedo participar de otro modo". Catalina ama la Sangre de Cristo —Sangre, Sangre, serán algunas de sus últimas palabras— y las llaves de la bodega donde se guarda las tienen el Papa y los sacerdotes, aun cuando no sean dignos de tal función. Por ello, la reforma que emprende la Santa tiene dos aspectos: se dirige a la Jerarquía para que corrija los vicios; y exhorta al pueblo cristiano a respetar en los ministros, aun cuando sean indignos, el poder de Cristo. En Catalina, como en ningún otro santo, encontramos ese perfecto equilibrio que supone el ver simultáneamente en la Iglesia, lo humano y lo divino.

Por esa Iglesia entregó su vida. Dirigiéndose a los discípulos que la rodeaban en los momentos de su muerte, les dijo: "Estad ciertos, carísimos y dulcísimos hijos, que muero ahora, porque he ofrecido e inmolado mi vida por la Iglesia santa, lo que considero como una gracia particular".

MARIA ESTELA LEPORI DE PITHOD

LA REVELACION SOBRENATURAL EN EL ESTADO DE JUSTICIA ORIGINAL

Para centrar el problema, que vamos a exponer brevemente, de la existencia y del contenido de una revelación que pueda llamarse primitiva, debemos lógicamente decir, con carácter previo, algunas palabras acerca de lo que los teólogos han considerado se designa con el término "revelación".

En sentido nominal tanto el vocablo "revelatio" de donde proviene el nuestro de revelación, como el griego **apokalypsis**, no significan otra cosa que el hecho de quitar el velo (velum, kálymma) que cubre algo, por tanto oculto u obscurecido, por él, para que el hombre, su inteligencia en definitiva, alcance ese algo. Como puede apreciarse, las palabras tienen plena semejanza con la voz griega, tantas veces utilizada en Filosofía, de **alétheia**, que solemos traducir por "verdad" y que indica también, "lo que se patentiza" una vez quitado su carácter de oculto (**leth**) y que lo substraía a la consideración del hombre.

Dentro de este cuadro ideológico general, los teólogos pueden, así, hablar de distintas categorías de "revelación", calificándolas, según los casos, con determinados adjetivos. Así tenemos: revelación "divina", si el hecho de poner en patencia lo oculto u oscuro viene de Dios; revelación "humana", si del hombre. A su vez, la revelación divina puede ser: "natural" si se realiza por el ejercicio de la propia naturaleza, obra de Dios, mediante el ejercicio de lo que ella comporta, por ejemplo, la razón en el hombre; "sobrenatural", que es la "Revelación" estrictamente hablando, cuando el conocimiento de la verdad se obtiene por una intervención de Dios que se opera más allá del orden de la naturaleza del ser que conoce la verdad, vale decir, que la actuación de la esencia de ese ser no podría dar nunca como resultado del ejercicio de sus propias fuerzas, tal conocimiento.

Esta revelación "sobrenatural", a su vez, puede realizarse, dicen los teólogos, de dos maneras o en dos casos: "en cuanto a la substancia" misma de la verdad, cuando esta verdad así revelada tiene una entidad tal que ninguna inteligencia creada podría por sus propias fuerzas alcanzarla. Tal es el ejemplo típico de la Revelación de la vida misma divina en la unidad y en la distinción de las tres Divinas Personas. El segundo caso es el de la revelación sobrenatural, sí, pero sólo "en cuanto al modo", vale decir, que lo propiamente sobrenatural es aquí la mane-

ra como se comunica la verdad, la que en sí misma puede, sin embargo, pertenecer al orden de aquellas que el ser puede alcanzar por la actuación de sus mismas potencias. Tal es el caso de la existencia misma de Dios, testificada por sí mismo, o la comunicación de cualquiera de sus atributos hecha por Dios.

Teniendo en cuenta estas distinciones básicas, y las enseñanzas de la Iglesia, particularmente en el Concilio Vaticano I (1), el P. Reginaldo Garrigou-Lagrange O. P. en su conocida obra "De Revelatione per Ecclesiam Catholicam proposita", define así la revelación sobrenatural: "La acción divina libre y esencialmente sobrenatural, por la que Dios, para conducir al género humano a su fin sobrenatural, que consiste en la visión de la divina esencia, hablándonos por medio de los profetas y en los últimos tiempos por Cristo, puso de manifiesto, con cierta obscuridad, los misterios sobrenaturales y las verdades naturales de la religión, de manera que en lo sucesivo puedan ser propuestas infaliblemente por la Iglesia sin ninguna mutación de significación, hasta el fin del mundo" (2).

En esta definición, fuera de serlo "por omnes causas", como definición perfecta (3), se señala un elemento indispensable, podríamos decir ineludible en toda revelación sobrenatural: el **hecho mismo** de la acción libre y esencialmente sobrenatural de Dios, vale decir, la existencia histórica de tal hecho, probada por los milagros; aunque su contenido sobrenatural es objeto de fe divina, ya que es al mismo tiempo aquello por lo cual se cree y aquello que se cree.

* * *

Pues bien, el problema que nos planteamos al hablar de una "revelación primitiva" se desplaza inevitablemente al de señalar una facticidad histórica. Ya lo dice suficientemente la calificación que usamos de "primitiva". Mas como nos hallamos frente a la "revelación", tenemos que referirnos de necesidad a la documentación "de los profetas hablando a los padres", para hacer uso de la terminología paulina que hemos transcripto arriba en la definición de Garrigou-Lagrange.

En otros términos: debe tratarse en primer lugar de una revelación en el sentido dicho, vale decir, de algo "sobrenatural" por lo menos en cuanto al modo; y en segundo lugar, de verdades entregadas "primitivamente". Con esta expresión, y con ello llegamos a lo más importante desde el punto de vista que nos interesa, deseamos señalar que queremos establecer si hubo en la cuna de la humanidad una libre acción de Dios, esencialmente sobrenatural, por la que los primeros hombres, desde nuestros primeros padres, entraron en posesión de verdades religiosas y también de cierto conocimiento de misterios divinos, algunos

(1) Especialmente, Constitución sobre la fe católica, caps. 2 y 4.

(2) Ed. 1950, t. I, pp. 132 ss.

(3) Santo Tomás, in II Phys. lect. 5.

de los cuales han sido más adelante, con el correr de los siglos, objeto de una más explícita revelación.

Tal es el problema. Veamos ahora, los elementos que tenemos para encontrarle **alguna** solución.

1. LA REVELACION PRIMITIVA CONSIDERADA DESDE EL PUNTO DE VISTA BIBLICO Y TEOLOGICO

No cabe la menor duda que en materia de "revelación primitiva", lo primero que debemos considerar es la creación y la situación y condiciones en que se hallaban nuestros primeros padres según lo que nos dice la Sagrada Escritura. Situación, ciertamente, respecto de Dios, cuya libre acción, como hemos dicho, es la que revela.

Allí estimamos que está bien clara, no obstante el carácter antropomórfico que pueda asignarse muchas veces al relato sagrado, la afirmación de la "comunicación" entre Dios y el hombre en el estado de justicia original de la primera pareja humana, y aun con sus sucesores (4).

Precisamente fruto de esta "comunicación", y no podría ser de otro modo, es el contenido histórico-religioso de los tres primeros capítulos del Génesis que contienen narraciones de hechos verdaderos, objetivos (5), pero que por sí mismos implican necesariamente una revelación, como hechos muchos de ellos, y sobre todo por el sentido doctrinario específico que envuelven. Tales, la creación del mundo por Dios al principio del tiempo, la especial creación del hombre, la formación de la primera mujer, hecha del primer hombre, la unidad del género humano, la felicidad de nuestros primeros padres en estado de justicia, integridad e inmortalidad, el precepto divino para probar la fidelidad y obediencia del hombre, la transgresión del proyecto divino por persuasión del demonio bajo apariencia de serpiente, el pecado original o caída del hombre primero, la promesa del Redentor (6).

Todo esto es precisamente una "revelación primitiva" porque se trata de verdades que conoce el primer hombre, y tiene además la importancia de demostrar no sólo la posibilidad de aquella revelación, sino también su existencia. De manera que según nuestra opinión, el problema de tal revelación se desplaza a la difícil determinación de su contenido, vale decir, a cuáles son, o no, las verdades que ya los primeros hombres conocieron aunque fuera de un modo simplemente elemental y confuso.

Aquí ha ingresado la especulación teológica para dar las razones por las cuales podemos sostener que esa "primitiva" revelación existió. Pero esta especulación se refiere sólo a convencernos, en general, de su

(4) V. gr. Génesis I, 28-29; I, 16-18; II, 23-24; III, 8-19; 21-23.

(5) Pont. Comis. Bíblica 30/6/1909; Denz. 2121-2128.

(6) Bover-Cantera: Biblia I, p. 43.

existencia y condiciones. Mas esta misma generalidad parecería autorizar-nos a comprender en ella muchas verdades cuya posesión parecería resultar "lógica" para los primeros hombres, y siempre teniendo en cuenta aquellas mismas razones teológicas que restringen de alguna manera el alcance de la ciencia de aquellas verdades.

Estimamos que nadie mejor que Santo Tomás ha expuesto con todo vigor y originalidad, asimilando las enseñanzas de San Agustín y de otros doctores, las razones que arguyen a favor de la existencia de una ciencia excelente y perfectísima en Adán, afirmada en su situación de justicia original y de cabeza del género humano, y proveniente de Dios no sólo como autor de su naturaleza no dañada sino también de dador gratuito de conocimientos necesarios al destino sobrenatural del hombre, como de hecho lo creó.

Nos encontramos en realidad así ante las fuertes razones que arguyen la necesidad de una revelación primitiva, cuya extensión el mismo Santo Tomás limita a lo necesario al destino de visión beatífica, a la conducta de la vida y al gobierno de sí y de los demás, todo lo cual comporta la "instrucción" de verdades poseídas y transmisibles. Pero esta limitación, es fácil comprenderlo, posee una elasticidad grande, apoyada precisamente en su propio fundamento.

Dada la naturaleza de lo que entendemos por revelación, en definitiva, acción de Dios sobre la facultad intelectual del hombre; la cuestión debe plantearse como lo hace el Aquinatense en el plano de la "ciencia" de Adán, en particular sobre la extensión de contenido de esta ciencia.

Resumamos el pensamiento de Santo Tomás en la q. 94, art. 34, de la primera parte de su Suma Teológica donde se pregunta "utrum primus homo habuerit scientiam omnium".

Todas las cosas que Dios creó en un principio debieron serlo en estado perfecto, para poder ser, a su vez, principio de otras cosas, lo cual exige esta perfección porque lo perfecto precede a lo imperfecto como el acto a la potencia.

Así, el hombre, creado perfecto en cuanto al cuerpo y al alma, podía ser principio de los demás hombres no sólo en cuanto a la generación, sino también a la instrucción y al gobierno. Por lo demás (ad 2m) Adán como primer hombre debía tener una perfección que le era propia y que no poseen los demás.

Esta perfección de su alma, encaminada a la finalidad señalada, exigía en el hombre tener **ciencia**, y ciencia no sólo de todo lo que puede aprender naturalmente, es decir por el solo ejercicio de su intelecto, sino también, como algo necesario a su propio gobierno y al de los otros, **ciencia** de lo que excede al conocimiento natural, vale decir verdades

de orden sobrenatural asimismo, ya que la vida del hombre estaba encaminada a un fin sobrenatural, y el propio gobierno, como en nosotros exige **las cosas de la fe**, exigía el conocimiento de tales objetos o verdades sobrenaturales, y ello en la medida en que le era necesaria para aquel fin de gobierno de la vida humana en aquel estado.

El hombre poseyó la ciencia **de todo** por medio de especies difundidas por Dios, aunque su ciencia no difería de la nuestra (ad 1m). Pero todo lo que excedía la aplicación del hombre a lo que puede conocer naturalmente, o a lo necesario al gobierno de la vida, no lo conoció el primer hombre. Adán podía progresar en su conocimiento pero no en cuanto al número de cosas sabidas, sino en cuanto al modo de saber: se le añadiría el conocimiento por experiencia al intelectual —infuso— que ya tenía (ad 3m).

Aquí, Santo Tomás cita el pasaje del Génesis II, 20 donde se dice que el hombre impuso **nombre** a todos los ganados, a todas las aves del cielo y a todas las bestias salvajes, arguyendo (sed contra) que "nomina autem debent naturis rerum congruere", por lo que Adán tenía que conocer **la naturaleza** de los animales y, por razón semejante, tener la ciencia de las demás cosas.

La doctrina de Santo Tomás, acerca de la ciencia de Adán, se basa en primer lugar, en la doctrina metafísica de la precesión del acto a la potencia y su afirmación es por tanto segura y cierta, aunque, dado precisamente este fundamento, no se opone a una concepción evolucionista moderada de la historia humana, como fácilmente se comprende. En segundo lugar, está basada, en cuanto a la causa final del hombre, en la revelación misma, y estimamos que la esencia de sus afirmaciones sobre la ciencia de Adán, correspondiente ésta, a una naturaleza creada con dones sobrenaturales, es igualmente segura y cierta. No se comprendería un hombre bestial en su cuerpo, e ignorante en su alma —dotada sin embargo de dones sobrenaturales— destinado, no obstante, a ser el maestro de su descendencia y él mismo a un fin sobrenatural, además de tener que dominar y sojuzgar la tierra y lo que en ella había (Génesis, I, 28).

La doctrina de la q. 94 art. 1 (utrum primus homo per essentiam Deum viderit) es también importante para el problema que tratamos.

Adán no podía ver a Dios en su esencia porque ello comportaría necesariamente la impecabilidad, y Adán pecó. Pero conocía a Dios por un conocimiento superior al nuestro, de modo que puede decirse que su ciencia de El era un intermedio entre nuestro conocimiento y el conocimiento de los bienaventurados.

Ello se comprende si se considera que cuanto más elevada y semejante a Dios es una creatura, tanto más claro se ve a Dios por medio de ella. Así, es evidente que se lo ve de manera más eminente por el me-

dio de los efectos inteligibles que por el de los sensibles y corpóreos, que en nuestra vida presente nos distraen, situación en que no se hallaba Adán por su don sobrenatural de integridad.

De aquí que el primer hombre tenía, sin impedimentos, la clara y firme contemplación de los efectos inteligibles, que percibía por irradiación de la verdad primera, **ya sea con conocimiento natural o gratuito.**

Y aquí cita a San Agustín: "Fortassis Deus primis hominibus antea loquebatur, sicut cum angelis loquitur, ipsa incommutabili veritate illustrans mentes eorum; etsi non tanta participatione divinae essentiae, quantam capiunt angeli" (7).

Así, pues, el primer hombre conocía de manera más clara a Dios por el medio de estos efectos inteligibles que lo que nosotros lo conocemos. Adán conocía a Dios no por demostración a partir de algún efecto, sino **juntamente** con los efectos, principalmente los inteligibles (ad 3m).

Asimismo, el primer hombre, aunque no podía ver a los espíritus angélicos por su esencia, dice Santo Tomás (q. 94, art. 2), sin embargo tenía de ellos un conocimiento de modo más excelente que el nuestro "quia ejus cognitio erat magis certa et fixa circa interiora intelligibilia, quam cognitio nostra". Además, sostiene que la rectitud del primer estado del hombre no era compatible con ningún engaño en su inteligencia (q. 94, art. 4).

* * *

No sabemos el tiempo que duró en Adán el estado de inocencia. Sabemos que en algún momento este estado se quebró por la comisión del primer pecado, ese pecado que llamamos también para nosotros "original". Y sabemos además que esa transgresión al mandato divino, grave, le acarreó al hombre la pérdida de todos los dones sobrenaturales y una herida en los naturales y lo hizo incurrir en el rechazo divino.

Pero ¿qué aconteció con la ciencia que Adán poseía y cuyas características hemos descrito?

Santo Tomás, después de recordar el don de integridad que el hombre tenía en su estado de justicia original nos dice: "Haec autem originalis iustitia substracta est per peccatum primi parentis. . . . Et ideo omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine, quo **naturaliter** ordinantur ad virtutem; et ipsa destitutio **vulneratio naturae** dicitur. Sunt autem quattuor potentiae animae quae possunt esse subjecta virtutum. . . : scilicet ratio, in qua est prudentia; voluntas, in qua est iustitia; irascibilis, in qua est fortitudo; concupiscibilis, in qua est temperantia. In quantum ergo **ratio destituitur suo ordine ad verum, est vulnus ignorantiae**; in quantum vero voluntas destituitur ordine ad bo-

(7) Super Gen. ad. litt. XI.

num, est vulnus malitiae; in quantum vero irascibilis destituitur suo ordine ad arduum, est vulnus infirmitatis; in quantum vero concupiscentia destituitur ordine ad delectabilem moderatum ratione, est vulnus concupiscentiae". Y a continuación enseña cómo los pecados actuales del hombre ahondan estas heridas, y así "per peccatum ratio hebetatur praecipue in agendis" (8).

No cabe duda que por su pecado Adán debió verse despojado para en adelante de poder adquirir esa ciencia especial con que Dios lo había adornado, ciencia, como hemos dicho, que se obtenía por medio de inteligibles infundidos por el mismo Dios.

Pero la pérdida de esta especial ciencia no significa, a nuestro entender, la ablación de lo que Adán pudo consignar en el tesoro de la memoria. Este recuerdo tendrá posiblemente en adelante sus dificultades pero no desaparecería, y con ello, quedarían en Adán todas las cosas que Dios le había revelado y que, indudablemente, debía transmitir como maestro a sus descendientes, ya que el plan del Creador no se alteró en esto por el pecado del primer hombre, y todo debía en adelante estar encaminado a preparar, precisamente, la venida del Ungido Redentor del género humano, prometido inmediatamente (cf. San Pablo, Col. 1, 15 ss.). Por lo tanto, es dable pensar que por esta Providencia y Sabiduría divinas Adán continuaría en posesión de lo revelado, lo cual se refuerza con el hecho que Dios, muy probablemente, perdonó enseñanza a nuestros primeros padres su pecado en vista de su arrepentimiento (opinión teológica que se apoya sobre el texto de Sabiduría X, 1-2, donde se dice que lo levantó de su caída, y le dio fuerza **para ponerlo todo en orden**).

Por lo tanto, resulta una doctrina que consideramos segura y cierta, que la revelación primera a Adán pasó por enseñanza de éste a sus descendientes, y que muchos de éstos a su vez debieron tener, como lo demuestra el relato bíblico mismo, confirmaciones, ampliaciones o profundizaciones de aquélla. En las expresiones del Génesis, en que se presenta la revelación adamítica, la palabra de Dios dicha a Adán no vemos cómo pueda ser sabida lógicamente sino por la "instrucción" de nuestros primeros padres a las generaciones que les sucedieron (9).

Todo esto constituye lo que se denomina la "revelación primitiva",

(8) I IIae, q. 85, art. 3. "Esta justicia original desapareció por el pecado original; y, como consecuencia lógica, todas esas fuerzas han quedado disgregadas, perdiendo su propio orden por el que **naturalmente** se ordenan a la virtud. A esa falta de orden respecto del fin es a lo que se llama **herida de la naturaleza**. Y como son cuatro las potencias del alma que pueden ser sujeto de la virtud, a saber, la razón, en quien radica la prudencia; la voluntad, que sustenta a la justicia; el irascible, que sostiene a la fortaleza, y el concupiscible, en que está la templanza, tenemos que, en cuanto que la razón pierde su ordenación a la verdad, **aparece la herida de la ignorancia**; en cuanto que la voluntad es despojada de su ordenación al bien, la herida de la malicia; en cuanto que el irascible es despojado de su ordenación a lo arduo, la herida de la debilidad; y en cuanto que la concupiscentia se ve despojada de su ordenación al bien delectable, conforme a la razón, la herida de la concupiscentia. . . . Por el pecado la inteligencia se obnubila, principalmente en el obrar".

(9) Cf. más adelante las investigaciones prehistóricas y etnológicas.

y, como hemos opinado más arriba, todo el problema respecto de ella se desplaza, en realidad, a la extensión de su contenido. Pero no puede darse de la existencia de tal revelación, transmitida a través de generaciones, y que como lo patentiza actualmente la Prehistoria y la Etnología, se conserva precisamente en aquellos pueblos actuales que esas ciencias consideran "primitivos", "primordiales" por las evidentes características que los ponen en esa clasificación.

* * *

No queríamos finalizar esta parte sin hacer referencia, aunque brevísimamente, a la tradición esotérica de los judíos conocida con el nombre de Cábala (qabala = revelación) donde se hace, en realidad, referencia a verdades que entrarían en la extensión del contenido de la tradición primitiva.

El P. Julio Meinvielle, en su interesante y erudito libro "De la Cábala al progresismo", Buenos Aires 1970, ha tratado extensamente de esta cuestión y a él nos remitimos y extraemos de él algunos párrafos.

Se trata en la Cábala de "doctrinas acromáticas, secretas por designio de cuantos desde un principio las profesan. Secreto guardado fielmente, según se afirma, desde el Sinaí por el Colegio de los doctores de Israel, cuya **recepción** — Cábala — es oral por estricta prescripción observada escrupulosamente salvo excepcionales y fragmentarios traslados que, sin carácter canónico, empiezan a aparecer muy espaciados en el último siglo de la primera Era y en el primero de la nuestra, y con el mismo carácter, siguen apareciendo también otros, escasos, dado el gran lapso de tiempo, hasta el final del siglo XIII, cuando aparece escrita la llamada "Biblia de la Cábala", una copiosa colección de tratados cuyos editores llaman "Sefer-ha-Zohar", Libro del Esplendor" (10).

"El término Cábala, que en hebreo quiere decir tradición recibida, qabala, del verbo qbl, indica que esta ciencia es considerada por los rabinos como una enseñanza tradicional. La misma consiste, según estos doctores, en tradiciones que remontan a las épocas más antiguas; hasta Moisés y aun hasta Adán. El legislador del pueblo hebreo, sostienen, ha recibido de Dios no solamente la ley escrita, sino también la oral; es decir, su interpretación, tanto legal, esto es talmúdica, como mística y cabalística".

"En efecto, nunca estuvo permitido a los hebreos explicar la palabra de Dios de modo distinto de la tradición enseñada por los antiguos; en última instancia, en los casos dudosos, de la decisión del supremo pontífice de cada época".

"Estas dos partes de la ley oral no se componen pues más que de

(10) Mauricio Carlavilla, introducción a la obra de **La Cabbale** de A. Franck, cit. por J. Meinvielle, op. cit. p. 117.

tradiciones y de deducciones lógicas a los cuales han dado lugar para determinar su estudio. Sin duda se han deslizado, por así decir, muchas tradiciones apócrifas o desnaturalizadas, por las cuales los fariseos falsificaban el sentido de la ley santa, y que Nuestro Señor condenara en la forma más severa. Pero éste es el lugar para recordar la regla que he dado en varios pasajes de mis obras. Hela aquí: toda tradición que lleva el sello de la verdadera religión, la cual, según lo expresa San Agustín, remonta a la cuna del género humano, es indudablemente auténtica. Por cierto no son invenciones de los rabinos las tradiciones que representan en la Divinidad **tres esplendores supremos** distintos y sin embargo unidos inseparablemente en una esencia de la unidad más absoluta; las que establecían que el Redentor de Israel sería a la vez verdadero Dios y verdadero hombre; las que enseñaban que el Mesías se ofrecería **para cargar** sobre sí la expiación de todos los pecados de los hombres; las que nos enseñan que el "silo" prometido por el patriarca Jacob (Gen. 49, 10), es realmente el Mesías, cosas todas que los doctores de la Sinagoga moderna niegan obstinadamente. No es por cierto un rabino quien intenta dar al Zohar la explicación siguiente, que confirma la del Evangelio, Mateo 21, 4-5: **el pobre montado en un asno**, profetizado por el profeta Zacarías, IX, 9, es el Mesías Hijo de David" (11).

"Los doctores de la sinagoga moderna temen de la difusión de la ciencia cabalística un peligro de naturaleza opuesta (al del ateísmo). Varios de entre ellos dicen anatema contra quienes publican los libros de la Cábala. El rabino Jehuda Arié, conocido como León de Módena, escribe en una de sus obras titulada "El León rugiente": "Y dudo que Dios perdone nunca a quienes han hecho imprimir semejantes libros... En efecto, algunos israelitas, distinguidos tanto por su ciencia como por su posición social, han sido llevados a abrazar la fe católica a causa de la sola lectura de los libros de la Cábala". He mencionado a varios en mi "Harmonie entre l'Eglise et la Synagogue". Un discípulo del mismo rabino Arié, Samuel ben Nahamias, de una rica familia judía de Venecia, recibió el bautismo en su ciudad natal el 22 de noviembre de 1649 junto con el nombre de Julio Morosini. Este Morosini es autor de un libro en italiano, voluminoso y sabio, cuyo título es: "El camino de la fe mostrado a los hebreos", Roma, Imprenta de la Propaganda, 1688, 2 vol. in 4º" (12).

"La Cábala, en su origen recibida de mano de Dios —concluye el P. Julio Meinvielle— contiene la interpretación divina y católica de los más altos misterios confiados por Dios a la humanidad. En los tres primeros Sefirot (esplendor) dice referencia al Augusto misterio de la Unidad y Trinidad de Dios y en el Adán Kadmon (primitivo Adán) al no menos Augusto misterio del Verbo encarnado, Nuestro Señor Jesucristo. Pero habiendo el hombre pecado, esta Cábala divina y católica, en el

(11) Drach, rabino convertido, en apéndice al libro de Papus **La Cabbale**, cit. por Meinvielle, op. cit., pp. 51-52.

(12) Drach, citado por Meinvielle, op. cit., p. 54.

transcurso de los siglos se fue pervirtiendo y aun carnalizando en la medida en que el pueblo israelita, escogido por Dios, fue cayendo en una degradación cada vez más abyecta. De aquí que los más crasos errores, como el del panteísmo y el de la adoración del Hombre se hayan introducido en ella hasta convertirla en las fuerzas siniestras del mismo demonio".

"De aquí que a nadie haya de maravillar que la Cábala, que admite una auténtica interpretación del cristianismo, se haya convertido en receptáculo de las más limpias y groseras aberraciones que inspiran y alimentan todo el actual anticristianismo del mundo moderno" (13).

Para concluir citaremos las hermosas obras del P. Claude Tresmontant: "Estudios de la metafísica bíblica" (14); "Les idées maitresses de la metaphysique chrétienne" (15); "La metaphysique du christianisme" (16); "La metaphysique du christianisme et la crise du treizième siècle" (17), para ilustrar sobre lo que puede considerarse con razón el patrimonio metafísico de la humanidad, tema conexo con el de la revelación primitiva.

2. LA REVELACION PRIMITIVA APOYADA POR LA PREHISTORIA Y LA ETNOLOGIA

En la exposición de las conclusiones a que llega una seria ciencia Prehistórica y Etnológica, en materia que está conectada con el tema de la revelación primitiva, y que de algún modo la exige por sus investigaciones, queremos apoyarnos principalmente en las obras de tres ilustres historiadores y etnólogos: El P. Dr. Guillermo Schmidt, profesor en la Universidad de Viena, cuya obra cumbre "Der Ursprung der Gottesidee" (6 vol.) puede ser conocida sintéticamente en su "Manual de Historia de las Religiones. Origen y formación de la religión. Teorías y hechos" (18); el profesor y director del Instituto de Etnología de la misma Universidad, Dr. Guillermo Koppers, en su notable trabajo "El hombre más antiguo y su religión", inserto en el primer volumen de "Cristo y las Religiones de la tierra" dirigida por el Cardenal Francisco König (19); y el Dr. Pablo Scheberta, también de Viena, en su no menos notable trabajo inserto en la misma obra de König titulado: "La Religión de los primitivos".

Para abrir esta apretada síntesis que realizamos, podemos transcribir las siguientes palabras del Dr. Koppers en su trabajo citado: se refiere a la cuestión que se plantea Schmidt "de si los hombres más anti-

(13) Meinvielle, op. cit., p. 114.

(14) Gredos, 1961.

(15) Ed. du Seuil, 1962.

(16) Ed. du Seuil, 1961.

(17) Ed. du Seuil, 1964.

(18) Trad. esp. Espasa-Calpe, 1947.

(19) B.A.C., Madrid, 1968.

guos eran realmente capaces de engendrar reflexivamente la creencia en un Dios supremo, con todo lo que es propio de ella (de notable pureza y elevación) y de transmitirla". A esta cuestión responde: "El conjunto de los hechos como Schmidt expone particularmente, habla fuertemente en contra de esto, y así, el autor, como etnólogo de pensamiento y procedimiento histórico, **creo necesario contar con una especie de revelación de Dios a los hombres más antiguos. Esto constituiría, llevando el pensamiento hasta su fin lógico, una suerte de confirmación de la "revelación primitiva" desde el punto de vista de la investigación etnológica profana.** Es claro que entonces, mutatis mutandis, la situación no puede ser otra por lo que hace al complejo de "paraíso y caída". No carece de interés el ver que dos investigadores que se han ocupado especialmente en las tradiciones de los pueblos sobre el estado primordial, F. Hellmich y J. Feldmann, no han podido ver una posibilidad de explicación **satisfactoria sino en la aceptación de una realidad que precediera a la formación de estas tradiciones**" (20).

"Por otra parte, afirma el Dr. Koppers, si se quisiera suponer que los pueblos etnológicos más antiguos no llegaron sino posteriormente a esas ideas religiosas, o bien que las recibieron de otros, culturalmente más desarrollados, estas hipótesis tropezarían con las más serias dificultades, pues ello equivaldría a suponer que estos pueblos más desarrollados y supuestamente transmisores de aquellas ideas, poseían el complejo religioso en cuestión; pero la Etnología demuestra que no es éste el caso y nadie da lo que no tiene". Y continúa: "Y si, por otra parte, los pueblos etnológicos más antiguos y primordiales hubieran llegado a esta idea de un ser supremo sólo después de su separación, apoyándose en un pensamiento y en una meditación independientes, la unidad de este complejo sería o muy difícil de explicar o totalmente inexplicable. Es decir, que **sólo la aceptación de una comunidad anterior a la separación y diáspora** de los pueblos más antiguos y primordiales nos ofrece una explicación realmente satisfactoria. Resulta evidente, sin más, que de esta manera la investigación por sí misma, y naturalmente, en especial por lo que hace al complejo religioso en cuestión, alcanza profundidades temporales siempre mayores y llega incluso, poco más o menos, a las épocas primordiales de la humanidad" (21).

Por otra parte el Dr. Koppers hace notar lo siguiente:

1) Que la hipótesis del surgimiento de este complejo de creencias, comunes a todos los pueblos "primitivos", como producto de la propia reflexión o de la fantasía, no puede ser aceptada, como ya hemos dicho más arriba, por sus características, sobre todo de pureza y elevación.

2) Que entre los pueblos primitivos y primordiales, cuyo criterio de discernimiento y ubicación puede verse en el "Manual" del Dr. Schmidt

(20) Op. cit., p. 119. El subrayado es nuestro.

(21) Op. cit., p. 116. El subrayado es nuestro.

(22) entán los pigmeos del Africa Central, especialmente los "bambuti", los "negritos" del Asia S. E., algunos de California, y los fueguinos, etc.

3) Que los "elementos fundamentales" (Schmidt) de la religión de los pueblos primordiales etnológicos no puede tener una explicación satisfactoria y suficiente sino en la suposición de una antigua conexión y de una unidad originaria, que explica así el hecho de la fuerte coincidencia tanto en la forma como en la cantidad de las manifestaciones espirituales y culturales.

4) "En estrecha relación con el complejo de la creencia en un ser supremo de que hemos tratado aquí en las líneas anteriores, se encuentra otro que no merece menor interés. También éste nos conduce, considerándolo y tratándolo metódicamente, a la época primordial de la humanidad. Se trata de la tradición, antiquísima y de difusión verdaderamente mundial, del "paraíso y caída por el primer pecado". Por numerosas que puedan ser aquí las variaciones en cada caso particular, determinados elementos fundamentales retornan siempre de nuevo. Estos son: Dios hizo a los hombres (a la primera pareja humana) y los colocó (directa o indirectamente) como hombres completos en el mundo. Dios les adoctrinó (directa o indirectamente) no sólo en las cosas religiosas, sino también en las profanas. La proximidad de Dios era el rasgo característico de esta época primigenia, la justicia y el orden reinaban, los hombres estaban destinados a vivir siempre y a no morir. Esta hermosa "época paradisiaca primigenia" llegó a su fin en razón de la transgresión de un mandamiento dado por Dios; esto se ha convertido en las tradiciones de algunos pueblos en una falta de habilidad o en una mala comprensión o en algo similar. Pero es general la creencia de que con ello comenzó la vida llena de fatigas, llegó la muerte a los hombres y la deidad se alejó irritada. "En esta ofensa con la que es puesta en relación la pérdida de los bienes originarios participa en la mayoría de las ocasiones una potencia maligna, enemiga de Dios y de los hombres, contra la que es posible luchar y que puede ser superada, pero no aniquilada" (23).

"Un ejemplo concreto puede mostrarnos cómo está viva todavía en uno de los pueblos primitivos hoy en día existentes la creencia en el paraíso y en la caída. Elijo para este fin a los pueblos pigmeos del Africa central, que representan, como está demostrado, los hombres más antiguos y el estrato cultural más anciano de Africa. Su mejor y más profundo investigador es, como es sabido, el Dr. P. Paul Schebesta. Sobre nuestro tema, escribe, resumiendo, las palabras que siguen:

"Utilizando los mitos y los informes de los bambuti (pigmeos), puede reconstruirse la época primordial, poco más o menos en la forma siguiente: después de que el dios supremo hubo creado el mundo y los

(22) Op. cit., pp. 245 ss.

(23) J. Feldmann, *Paradies und Sündenfall*, Münster, 1913, p. 485.

hombres, vivió él entre ellos, según el modo de los hombres. El los llamaba sus hijos y ellos a él, padre. El había creado los hombres, no los había engendrado, pues jamás se habla de una esposa junto al dios. Era para los hombres un buen padre, pues los había puesto en este mundo de tal manera que podían pasar su vida sin excesivo esfuerzo ni fatiga y, sobre todo, sin necesidad ni temor. Los animales no eran enemigos del hombre, ni tampoco los elementos, y los productos alimenticios salían a su encuentro. En resumen, en la época en que el dios supremo vivía entre los hombres, la existencia era paradisiaca. El dios no era visible a los hombres, pero vivía con ellos y hablaba con ellos.

"El paraíso, si queremos llamar así el mundo en que había colocado a los primeros hombres, era la misma selva virgen; él la había puesto a disposición de los hombres, así como todo lo por él creado. Pero les había dado un mandamiento, de cuya observancia o infracción había de depender su destino posterior. En caso de violación de su voluntad, había amenazado con las más severas penas: la creación vendría a colocarse contra el hombre rebelde; los animales, las plantas y todos los elementos, que hasta entonces habían sido amables para con él y habían estado a su servicio, se convertirían en sus enemigos; la fatiga, la miseria, la enfermedad y la muerte serían la consecuencia de la separación del dios supremo. Pero la consecuencia más notable del pecado habría de ser la marcha del dios de entre los hombres. A pesar de la amenaza, el hombre primordial no pasó esta prueba, sino que transgredió el mandamiento y comenzó con ello a sentir las malas consecuencias del pecado. Lo que de modo más sensible afectó a los hombres fue la marcha del dios, que desapareció y nunca volvió a ser percibido. No ha muerto, pues entonces hubieran debido ser encontrados sus restos. Marchó remontando el río, hacia arriba. Pero no dejó a los hombres, sus hijos, carentes de protección en un mundo enemigo, sino que dejó detrás de sí los necesarios instrumentos y armas con que ellos habrían de defenderse para hacer posibles sus vidas. En opinión de nuestros informadores pigmeos, la separación del dios de la familia humana era, sin duda, la mayor catástrofe que nunca había afectado a la humanidad. Las otras consecuencias del pecado no son percibidas con igual viveza. Con ello finaliza el primer acto de la historia de la humanidad...".

"En los mitos pigmeos no se encuentra ninguna expresión de rebelión contra el dios por el hecho de que haya impuesto tal pena como consecuencia de la transgresión de su mandamiento. En cierto modo, se la considera justificada. Ello quiere decir que el mandamiento debía ser en cosa de importancia.

"El segundo acto de la historia de la humanidad no comienza con la abotargada resignación del hombre castigado, sino con la búsqueda intensiva del dios padre desaparecido. Los hombres no se separan del

dios quejándose de que él los haya abandonado en la dificultad, sino que, por el contrario, sienten cómo todas las fibras de su corazón están atraídas por él" (24).

"Hasta aquí, el último y el más auténtico relato sobre el paraíso y caída tal como el Africa más antigua lo conoce todavía hoy y lo transmite de generación en generación. Que éste, como muchos relatos similares que volvemos a encontrar en muchos otros pueblos del mundo, coincide en sus puntos esenciales con el relato correspondiente del Génesis, no necesita ser especialmente demostrado: es cosa que se reconoce a primera vista. Pero sería impropio querer derivar simplemente del de la Biblia los relatos de los otros pueblos de la tierra. Nos aproximaremos más a la verdad si remontamos todos los relatos a que nos referimos y entre ellos el bíblico, por lo que hace a su núcleo fundamental, a una fuente común más antigua. Esto resultará más claro a la vista de lo que habremos de decir más adelante. Habida cuenta de que estas tradiciones del pecado primordial, del "paraíso y caída", muestran una difusión tan universal; de que, precisamente en los pueblos etnológicos más antiguos y primordiales están caracterizadas por rasgos especiales (así, por ejemplo, el papel subrayado de la pareja de hombres primordiales, la formación de los mismos por el dios creador, etc.), la única suposición que puede satisfacer al historiador es la de que este complejo se remonta efectivamente a la época más antigua del hombre".

5) "¿Qué transcendencia tienen las ideas expuestas para el evolucionismo moderado, que, como es sabido, quiere aceptar el origen del cuerpo humano en el reino animal? En este punto el material etnológico y científico-religioso no se pronuncia ni en favor ni en contra. En sentido negativo podría interpretarse eventualmente el hecho de que el dios supremo sea concebido expresamente por los pueblos etnológicos más antiguos y primordiales (Baumann cita a este respecto al estrato antiguo de los pigmeos en Africa) tan frecuentemente como conformador también del cuerpo de los primeros hombres (25).

"Pero el problema aquí, como en el pasaje correspondiente del Génesis, es el de si esto debe comprenderse literalmente. Como San Agustín subrayaba, no debemos representarnos al Creador como alfarero. Si se acepta un dios creador personal (como hacen los pueblos etnológicos más antiguos y primordiales), debe considerarse todo como conformado (creado) por él; también el cuerpo humano, siendo equivalente que el dios creador haya procedido en la creación de éste a una creación total o haya partido de un cuerpo animal como materia praeiacens. Es decir, que, en este problema concreto, la investigación etnológica de la época primordial, como la Biblia, no se manifiesta ni en favor ni en contra del evolucionismo. Con ello coincide en último término el conocido hecho de que el magisterio eclesiástico (también después de la encíclica Hu-

(24) P. Schebesta, *Religion der Bambuti*, 1950, pp. 165 s.

(25) H. Baumann, l. c.

mani generis en 1950) deje abierta esta cuestión, que, concebida en este sentido, constituye un asunto científico y no religioso.

"Pero si digo que el magisterio eclesiástico deja libertad por lo que se refiere a la ascendencia corporal del hombre, no se deduce de ello que la ascendencia animal sea un hecho científicamente demostrado. No es éste, según mi propia opinión y convicción científica, el caso, aunque sé muy bien que más de un investigador católico cree poder, e incluso deber, mantener un punto de vista opuesto. Para mí, recordando las objeciones que podrían ponerse a esta concepción desde un punto de vista biológico y paleoantropológico, la actitud científica más irreprochable es en este problema una retención del juicio".

6) Respecto a las creencias de los "bhil" en lo que respecta a su mito de la creación, expone:

Los extremos de este mito que merecen especial atención son los siguientes:

1. Bhagwan se halla en el centro absoluto del mito y de él se afirma que, en un principio, estaba totalmente solo.
2. La existencia del espíritu malvado, así como la existencia del mundo natural, parecen estar presupuestas.
3. En la morada de Bhagwan reina una eterna felicidad.
4. Bhagwan crea a los dioses que le están naturalmente subordinados y que, en realidad, no son dioses auténticos, sino que corresponden a nuestros espíritus y ángeles.
5. Estos se dejan seducir por el espíritu malvado y niegan su obediencia a Bhagwan. A consecuencia de esta desobediencia ocurrirá en sus moradas lo que ocurre en la de Bhagwan.
6. Bhagwan las expulsa entonces del cielo, después de haberlas golpeado, y las arroja a la tierra.
7. Después de ello, Bhagwan crea a los hombres; les exhorta a no imitar a los dioses. Si no lo hacen, prestará oído a sus ruegos, les protegerá y será su único señor.

"El mito recuerda en puntos aislados a la Biblia, especialmente en lo que se refiere a la caída de los ángeles malvados y a la tentación y caída de los primeros padres Adán y Eva ("Vosotros seréis iguales a Dios"). La existencia de una dependencia, bien directa, a través de los misioneros cristianos, bien indirecta a través del Islam, debería naturalmente ser demostrada positivamente. Pero creo que, al menos por el momento,

esto no es posible. Tanto más debe ser resaltado el hecho de que el mito de la creación de los bñil, en su total peculiaridad y por su elevación espiritual, se pueda comparar muy bien con la narración de la creación en la Biblia. Si lo comparamos con la varia multiplicidad polícroma, dotada de todos los colores tornasolados del panteísmo, de los mitos correspondientes de los indios arios (hindúes), habremos de decir ante todo que en ellos no hace aparición, de forma tan marcada y determinada, en ninguna parte un Señor y Creador personal.

"El que en el mito de los bñil en realidad se trate sólo de la creación de los espíritus y de los hombres, no quiere decir que les falte toda noción de la formación, y parcialmente, de la creación del mundo natural. Los siguientes giros de expresión nos muestran que el caso es más bien el contrario:

"La tierra no tiene ni madre ni padre. Si se quisiera hablar de un padre, el único que podría considerarse es Bhagwan".

"Antes que nada, existía Bhagwan. Después formó él el mundo. Después hizo las deidades (dioses y diosas)".

"Cómo ha hecho el mundo Bhagwan, no sé decirlo. Solamente sé que él quedó formado según el buen parecer (la voluntad) de Bhagwan".

"Así hablaba un viejo bñil pagano. Nosotros pudimos constatar que con estas palabras había dado expresión a una concepción corriente entre los bñil.

"Se ve que la preexistencia de una materia no está aquí directamente afirmada, si bien parece estar en cierta manera sugerida. Pero, según la concepción de los bñil, el movimiento y la vida no habrían llegado a las rudis indigestaque molés si Bhagwan no lo hubiera querido expresamente así. Y la más detallada explicación del acto de formación del mundo muestra que no se les escapa totalmente el concepto de una creación sin substrato preexistente. Cuando Bhagwan quiso formar (amasar) el mundo de barro, la masa resultó demasiado líquida, se escapaba y no era apropiada para ello. Entonces Bhagwan hizo, antes que nada, las rocas firmes, la "armadura de huesos" de la tierra, y sobre ellas construyó el mundo entero. A la pregunta de dónde Bhagwan tomó la sustancia firme, los viejos, casi un poco contra la voluntad, como si aquello fuera naturalmente comprensible, contestaron: "De su propia voluntad; él lo quiso y con ello la materia firme apareció". Estas palabras eliminan toda duda sobre el hecho de que, al menos en este punto particular, el concepto de creación en el sentido de creatio ex nihilo sui et subiecti (creación a partir de la nada absoluta) es conocido.

7) "Los "bñil" conocen un mito de un diluvio primitivo, que si bien presenta influjos hindúes, se diferencia en forma característica del mito hindú correspondiente. Bhagwan desempeña también en este mito

el papel principal. En el mito bñil no se salva un hombre aislado, como es el caso del hindú Manu, de quien después nace por partenogénesis el nuevo género humano, sino una pareja humana, que son concebidos como hermano y hermana, aunque los dos han sido modelados de tierra por Bhagwan. Esta relación fraterna no la conocemos fuera de aquí sino en los mitos del diluvio, de las culturas mixtas, en los que el problema del incesto que en estos mitos se plantea es resuelto en formas diferentes. (Véase sobre esto L. Walk) (26). Entre los bñil el problema del incesto así planteado se resuelve por la intervención personal de Bhagwan, que enseña a los hombres que no son hermano y hermana, sino hombre y mujer, asegurando de este modo la proliferación del género humano. También en el mito de los bñil es un pez el que previene y salva a ambos hermanos, pero no es, como entre los hindúes, la deidad (Brahma, Visnu). E incluso es castigado por Bhagwan, que le arranca la lengua por esta acción que él intenta negar".

Sería muy largo enumerar todos los elementos que a través del estudio de las creencias de los pueblos primitivos y primordiales nos convencer de la existencia de una revelación primitiva. Sólo queremos mencionar lo que el Dr. Schibesta dice en su estudio citado sobre los "bambuti":

"Considerando otros muchos mitos, se saca la impresión de que los hombres, en su necesidad, después de haber perdido el paraíso por la marcha de Dios, buscaron al "padre desaparecido" y lo encontraron finalmente en la luna. Los bambuti ponen a Dios en relación con la luna. El padre se ha ido hacia "arriba"; no ha muerto, porque si hubiera muerto, dicen los bambuti, nosotros hubiéramos encontrado su esqueleto. Detrás de la luna está el señor de la luna (rara vez la luna misma); allí está Dios, llamado Arebatí (aunque también se usan otros nombres parecidos relacionados con la luna).

"Muchos mitos, entre otros el que sigue, que nos narra el pecado primordial, confirman esta opinión: la luna creó al primer hombre, Ba-latsi, modelando su cuerpo de barro, rodeándolo después de una piel y derramando sangre en él. Cuando el hombre comenzó a respirar, Dios (Mugu) le dijo en voz baja al oído: "Tú engendrarás hijos que poblarán la selva. Pero díles mi mandamiento y que ellos lo digan a su vez a sus hijos: "De todos los árboles de la selva podéis comer, pero del árbol tahu no comeréis, porque, si lo hacéis, habréis de morir".

"Entretanto, Ba'atsi ha subido al cielo, donde se ha fundido con el ser supremo. Los hombres vivieron felices hasta el día en que una mujer embarazada, movida por un ansia irresistible, importunó a su marido para que éste le llevara la fruta del árbol tahu tanto tiempo que él, pese al mandamiento divino, cedió al deseo de la mujer y cogió la fruta du-

(26) Das Flutgeschwisterpaar als Ur- und Stammelternpaar der Menschheit: "Mittel, der Anthropol. Gesells.", Viena, 1949, 60-115.

rante la noche, la peló y escondió las cáscaras entre el follaje.

"Pero la luna lo había visto todo y lo había comunicado inmediatamente a Mugu: "Los hombres que tú has creado han transgredido tu mandamiento, han comido el fruto del árbol tahu". Mugu se encolerizó tanto por la desobediencia de los hombres, que, como castigo, les envió la muerte.

"Dios y el hombre primordial, la luna y la deidad lunar, se confunden. La deidad lunar es, ante todo, el señor del cielo, donde tiene su reino, que es similar a los terrestres, como ya hemos dicho. Pero, pese a ello, los mitos le atribuyen también (en otra versión) la creación del hombre, aunque a través de un mediador, de un héroe cultural, que aparece en la figura del camaleón.

"Por mucho que la creencia en el dios lunar haya impresionado la fantasía fabulativa de los bambuti, sobre la religión práctica no ha ejercido ningún influjo. Este dios celeste se ha convertido en un deus otiosus, al que, prescindiendo de algunas invocaciones aisladas, no se le rinde ningún culto.

"Los mitos de los bambuti no hacen sino rozar superficialmente la cosmogonía, ocupándose mucho más detenidamente de la antropogonía. El hombre es concebido como una criatura del ser lunar. Es engendrado por el fuego lunar y nace de la sangre lunar (símbolos de la fuerza vital masculina y de la sangre menstrual). Es decir, que el hombre es un "hijo de la luna", que después de la muerte vuelve a la luna. Las estrellas luminosas en el firmamento nocturno son los hombres de la luna, los muertos.

"Los mitos sobre el estado primordial se ocupan ante todo del problema del origen de la muerte y del pecado primordial. Este último es puesto a veces en la desobediencia contra un mandamiento divino, a veces en la brujería, es decir, en la magia negra. La magia es la antagonista de Dios, la que destruye la fuerza vital (que es fuerza divina). De aquí que sea concebida como el pecado absoluto y de aquí que los magos sean considerados siempre y en todas partes como aborrecibles seres asociales enemigos de Dios. El motivo del pecado primordial auténticamente pigmeo parece ser el de la desobediencia al mandamiento divino; la magia negra puede haber sido introducida posteriormente, puesto que el temor a los brujos no muestra entre los pigmeos formas tan especializadas como entre los negros.

"Los mitos sobre el demiurgo nos lo describen como un héroe que vive junto a su madre y lucha y vence finalmente a un monstruo que devoraba a la humanidad, extrayendo después del cuerpo de éste a los hombres que él había devorado. Con el demiurgo enlaza el héroe cultural, que, a su vez, se identifica muchas veces con el primer padre.

"En qué medida el abundante material es auténticamente pigmeo y en qué medida procede de influencias exteriores es un problema aparte. Las distintas radicales de que proceden los nombres de los seres mitológicos hacen posible demostrar la existencia de varias oleadas culturales portadoras de mitos que han llegado hasta los bambuti. Pero, hoy en día, estos mitos pertenecen indiscutiblemente a la cultura pigmea".

* * *

Las conclusiones que de todo este estudio sobre la religión de los pueblos primitivos saca el Dr. Koppers al final de su trabajo citado son las siguientes:

1) La creencia primordial de Dios no fue creada por aquellas gentes, sino recibida de sus padres. En muchos casos se dice que el ser supremo, o un mediador, se ha revelado a los primeros padres e incluso que el dios supremo vivió en un principio, perceptible, entre los hombres: esta fue la época más feliz del pueblo.

Por tanto "no faltan datos positivos que nos hagan suponer la existencia de una revelación primera o primitiva entre los pueblos primitivos, que nos ocupan".

2) La idea de que nos hallamos ante los restos de una revelación primitiva, parece fortalecerse si se considera que ante el hecho de poder decirse que el hombre por aplicación del principio de causalidad llegó al creador y supremo señor de todo y que esas ideas de los primitivos no exigen necesariamente una revelación primitiva, podría a su vez contestarse: ¿por qué razón no sucedió lo mismo con pueblos cultural e intelectualmente más desarrollados? (indogermánicos, romanos, griegos, germanos, indios). No queda, dice, sino reconocer el oscurecimiento y la degeneración a que se ha llegado en estos puntos esenciales.

3) Hay por tanto, un indicio legítimo, basado en el material científico estudiado, que nos muestra que en los primitivos a más del ejercicio del principio de causalidad y la deducción, "ha debido estar presente y actuar algo más". Indicio que gana importancia y fuerza cuando se considera el auténtico contenido de la religión más antigua etnológicamente conocida. Así, por ejemplo, cuando tratan de resolver el problema del mal, donde se pone a salvo la santidad y la bondad del Dios que todo lo crea y lo causa. Esto, dice el Dr. Schmidt, es apenas comprensible como producto de su propio pesar y sentir y luchar humano.

4) "¿Puede ser considerado como verosímil el que estos pueblos antiguos hayan llegado a reconocer y, en cierto modo a definir la finalidad de la existencia del hombre y del mundo, sólo a partir de su puro pensar natural finalista?". "El mundo está hecho para los hombres, dicen, la soberanía de Dios debe ser siempre reconocida y expresada a través del trato cuidadoso de sus dones y el ofrecimiento del sacrificio (primi-

cial), la vida sobre la tierra debe ser concebida en cierto modo como un "servicio de Dios", y la conducta es la que determinará la vida, premio o castigo, después de la muerte. Todo esto es muy difícil de explicar mediante sólo aquella hipótesis".

5) Por lo tanto "hoy en día no faltan indicios que hacen suponer que el hecho de una revelación divina primitiva pueda ser demostrado alguna vez por caminos puramente naturales con seguridad suficiente". Si esto llegara a producirse —dice— resultaría de ello una nueva prueba histórica de la existencia de Dios. Y citando al Dr. F. Lipoweky dice así: "Esta prueba se puede formular lógicamente de la forma siguiente: la religión primitiva es una religión completa y válida. Como las ideas religiosas de los restos de los pueblos primitivos nos confirman, ha existido. El hombre de los tiempos primitivos nunca hubiera sido capaz de crear esta religión en su unidad y en su coherencia, como hemos mostrado precedentemente. (Se refiere a otra obra del mismo autor, W.K.). Por lo tanto, debe ser otro el que la ha creado. Y este creador de la religión fue el mismo Dios, que se reveló a los hombres. Por lo tanto, el hecho de la existencia de la religión primitiva reclama lógicamente la existencia de Dios, porque, en su plenitud y en su claridad, no puede ser explicada sin la existencia y la acción de Dios".

BENITO RAFFO MAGNASCO

ACLARACION

Una vez aparecido el nº 21 de esta Revista, nos enteramos de que el artículo **Proyección histórica de la Encíclica "Divini Redemptoris"**, de Bernardino Montejano, ya había sido publicado por la Revista "Nuestra Historia" (Bs. As., 1977, Año X, Nº 19, pp. 43-48).

Un amigo común hizo llegar a nuestra redacción una copia dactilografiada de dicho artículo e ignorábamos que ya hubiese sido publicado. La Revista "Nuestra Historia" sabrá disculpar este involuntario error.

BIBLIOGRAFIA

FRANCOISE DOLTO, **El Evangelio ante el psicoanálisis**, Cristiandad, Madrid, 1979, 154 pgs.

Este libro es la versión castellana de "L'Évangile au risque de la psychanalyse", que con un poco más de honestidad se podría haber traducido "Meditaciones pornográficas".

En realidad no es más que otro aporte al caudal de modernas "relecturas" de la Sagrada Escritura: relectura marxista, esotérica, OVNI, racionalista, desmitificada, etc., y aquí la que no podía faltar, la relectura psicoanalítica o freudiana.

Su autora —"católica y psicoanalítica, ambas cosas en una, sin la menor fisura"— nos cuenta en las primeras páginas como nació en ella el deseo de realizar este intento: "He descubierto que la educación llamada cristiana, recibida por tantos pacientes nuestros, es enemiga de la vida y de la caridad, está en total contradicción con lo que en otro tiempo me había parecido mensaje de alegría y amor en los Evangelios. Entonces los volví a leer y se produjo el choque". Y animada por su descubrimiento se atreve a afirmar lo que jamás hubiera dicho el más grande de los doctores de la Iglesia: "Nada de lo que la Iglesia del siglo XX enseñaba a los que ella formaba me parecía contenido ni en la Biblia ni en los Evangelios" (p. 16).

Descubierta su misión se impone la sagrada tarea de redimir la palabra de Dios de todos sus antiguos intérpretes. Freud la ayudará en su labor. Ya tiene entonces el punto de partida: "La elaboración de los Evangelios está presidida, entre otras cosas, por las leyes del inconsciente de Jesús, de los redactores y de los primeros oyentes" (p. 18).

Utilizando la antropología de Freud, ensaya el análisis de algunos textos. Como era de esperarse, basta leer algunas páginas para encontrarse sumergido en el turbio y asfixiante mundo freudiano: deseo, psiquismo, cuerpo, impulso, placer, satisfacción, etc. ... Se habla, por ejemplo, del "complejo de Edipo en Cristo" ("superado", ¡gracias a Dios!, "a juzgar por el episodio del templo") (p. 34); de la "liberación del deseo" de los niños gracias a la invitación de Cristo: "dejad que los niños vengan a mí" (p. 46); se dice que "María hace nacer fálidamente a Jesús" en Caná (p. 57); se habla de la frustración del "amor afectivo y carnal" de la Santísima Virgen hacia su Hijo (p. 62); de los amores "incestuosos" de Jairo (p. 100) y la viuda de Naim (p. 83); se afirma que "el poder y la sombra de Dios que cubren a María pueden ser la carnalidad de un hombre al que ella reconoce como esposo", por eso las "discusiones ginecológicas sobre la Virgen" le "parecen estúpidas" (p. 24); etc., etc.

Para darnos una idea más exacta de esta curiosa "relectura" del Evangelio tomemos, a modo de ejemplo, el comentario completo a un texto: la resurrección de Lázaro (pp. 111-123).

En él aparecen los tres miembros de esta familia tan amiga del Señor. En primer lugar, Lázaro. Este pobre hombre ha caído en un "equivoco en el amor" respecto de Jesús. Se ha apegado demasiado a El. Sin su presencia "ya no tiene deseos suficientes de seguir viviendo". Precizando más, de Lázaro a Jesús se trata de una "amistad homosexual", una "amistad apasionada, narcisista". Por eso, "desesperado al verse separado de Jesús como un bebé del seno de su madre, se deja morir. Su amor por Jesús es un amor de dependencia carnal". El le sirve de "placenta y cordón umbilical".

¿Y las dos hermanas? En realidad, antes de conocer a Jesús, Lázaro y sus hermanas solteras vivían como "niños inseparables". Ninguno se "asumía independientemente de los otros a través de su propia libido". Cuando aparece Jesús, Marta le quedará ligada "a través de sus obras de sublimación anal"; María por una "adoración oral". En resumen, dice la autora: "¡era un trío neurótico!".

¿Y qué decir de Cristo? "En algunos momentos, Jesús se siente tentado a ser un hombre como los demás, ... a ser amado por sí mismo. El demonio no es el único tentador. También puede serlo cualquier amor humano". Después de todo "lo que hay de humano en Jesús de Nazareth está sometido, como en todos nosotros, a estas formas de amor narcisista que nos condicionan desde la infancia". (Cosa que se ve clara en su relación con Juan, que representa "lo que Jesús conserva de narcisismo, de fijación afectiva de sí mismo...").

Lázaro muere de una "neurosis melancólica aguda" que proviene de la "frustración de un deseo". ¿Cuál? Resulta que Jesús ha descubierto que su relación con Lázaro lo expone "a traicionar su misión por un último resto de narcisismo". Ha advertido el "posible fracaso de su misión" ya que toda la relación amistosa se había reducido a una "comunicación de cuerpo a cuerpo con él". Jesús "no puede retener a los hombres en sí mismo mediante su propia humanidad"; ello constituiría una "seducción engañosa". El es tan sólo el "catalizador de un amor en cadena entre los seres humanos". Por lo tanto, la separación les hará bien a los dos.

Ya tenemos entonces en acción al Cristo psiquiatra, admirable conocedor (¡un precursor para su época!) del freudismo. Su terapia consistirá primero en dejar que "todos vivan sus deseos" que luego "transfigurará" mediante la respectiva castración. Sería catastrófica una represión. Notemos que no es solamente Lázaro el paciente, "aquí también Jesús se castra a sí mismo. Se desprende de lo que queda de carnal en el amor que siente por este hombre y de esas mujeres que le adoran y cuya casa era para él un

hogar acogedor". Ahora bien, como existía una verdadera "transferencia" de Lázaro a Jesús, ya que éste representaba para aquél el padre y la madre, Jesús "realizará una contratransferencia" identificándose con la muerte de su amigo al turbarse, emocionarse y llorar. "Para poder librar a Lázaro de su fijación infantil a El, para separarlo de su placenta, de la que Jesús es para él una representación, el mismo Jesús se ve obligado a hacer revivir en sí mismo lo que en El hay de fijación humana (y contratransferencial hacia Lázaro)". Así ambos quedan curados: "Jesús, igual que Lázaro, se separa de la confusión que tendría un hombre que no reconociera a Dios más que en otro hombre, que confundiera su deseo de lo espiritual con la amalgama de su deseo y de su amor hacia un hombre espiritual". Ha llevado a cabo una separación transformante para él y su amigo. Algo heroico que lo prepara para la pasión.

¿De dónde saca F. D. toda esta serie de invenciones extrañas y, en el lenguaje de la fe, blasfemas? Quizás se podría decir de ella lo que un discípulo de Freud, Jung, afirmó de su maestro: "Lo que Freud nos dice sobre los instintos sexuales del adulto y del niño, sobre el conflicto que se sigue con el principio de la realidad, sobre el incesto o cosas semejantes, puede ser tomado como la justa expresión de su psicología personal. El ha dado forma adecuada a lo que ha observado en sí mismo... No veo cómo puede salir Freud de su psicología personal y cómo puede librar al enfermo de un mal del que sufre el mismo médico".

Por si alguien pudiese quedar con dudas sobre la posibilidad de utilizar el método freudiano como instrumento de la exégesis, baste recordar las palabras del inmortal Kempis: "La Sagrada Escritura debe ser leída con el mismo espíritu con que fue escrita", es decir, con el Espíritu Santo.

Finalmente, al pensar en la editorial católica que imprimió este engendro, la revista católica que le hizo propaganda, y la librería, también católica, donde lo compré, no puedo menos que recordar con dolor las palabras del Señor cuando los judíos lo llevaron a

Pilato: "Los que me han entregado a ti tienen mayor pecado".

P. RAMIRO SAENZ

HECTOR VALLA, *Mensaje Cristiano*, 2a. ed., Don Bosco - Junta Central de A.C.A., Buenos Aires, 1979, 352 pgs.

"Sin una profunda formación doctrinal es imposible pensar en una eficaz transmisión del mensaje cristiano, dentro del marco del Magisterio", afirma la Junta Central de la Acción Católica en la presentación de esta "Breve Catequesis para Adultos". Y como la de ellos, que advierten "la necesidad acuciante de proporcionar una formulación sistematizada del dogma cristiano" (p. 7), han sido muchas las voces que nos llaman a ser "hombres de principios" (Pablo VI), a adquirir una formación sólida que asegure la perseverancia y permita dar razón de nuestra fe y nuestra esperanza, contra la tentación de acomodarnos al mundo (cf. Juan Pablo I, Oss. Rom. 3-9-78); en fin, a rendir un "verdadero culto a la verdad", con "certeza y claridad sobre las verdades que se deben creer y predicar" (Juan Pablo II, 30-12-78).

Ultimamente, causó gran impacto el testimonio del popular pastoralista juvenil "P. Zezinho" (cf. Actualidad Pastoral, febr. 1979, pp. 11 ss.), quien recorre el Brasil con su guitarra, y el mundo con sus discos, etc. Confiesa y denuncia que a pesar del "barullo de las guitarras y violones y con ese agitar esperanzador de nuestra juventud", esa pastoral juvenil "se parece a un niño desnutrido: bonito y simpático, pero flaco y sin resistencia".

¿Por qué su desilusión? "Mi primera decepción fue cuando me di cuenta del bajísimo índice de **perseverancia**... La segunda fue cuando pude constatar las **graves desviaciones**...". La razón: "No hay doctrina... Nuestros jóvenes dieron el corazón a Cristo, pero **no le dieron la cabeza**". "No es culpa de ellos: ¡se los invitó a eso! Todos los esquemas... están fundamentados en los tiempos fuertes... Pero la **continuidad** y la **preparación** continúan relegados a un segundo pla-

no. Y es en la preparación y continuidad donde deberían cargarse las baterías de una verdadera y sana pastoral de juventud". "Jesús —afirma el P. Zezinho, que merece ser escuchado— dio a los Apóstoles un poquito más que 'vivencia'... **Enseñaba doctrina**" (p. 14). "La Suma de Santo Tomás... tenía comienzo y fin". "Las JOC, JUC, JAC y JIC de antaño pudieron tener sus defectos", pero tenían "bastantes conocimientos de liturgia, biblia y catequesis". En cambio, con esta "pastoral sin contenido, sin doctrina y sin teología" (p. 14), en nuestros movimientos de casi pura vivencia y casi nada de doctrina, o a lo sumo con los deshilvanados temas reunidos en "ensalada teológica que ni comienza ni continúa", "teología del picaflor... sin conexión alguna" y falta de orden sistemático; con este cuadro estadístico de tal ignorancia religiosa ("cuyas cifras son para aterrar") entre los jóvenes que frecuentan los movimientos (y que nunca terminan de integrarse en la Acción Católica, por más "pre" Acción Católica que los llamen), concluye Zezinho, "**nos estamos vaciando**"; el niño desnutrido perderá lo que aún le queda "y tendremos que comenzar todo de nuevo".

Frente a este diagnóstico, su sugerencia concreta: un **manual**, con los temas necesarios ("por lo menos 80"), en **orden sistemático**, para estudiar en dos años, conteniendo no sólo los **conceptos básicos** sino también la referencia a libros o **fuentes de investigación** respectivos. Eso daría, por añadidura, la **unidad de doctrina** en todos los movimientos e instituciones apostólicas.

Es una realidad y una falencia que se constata en muchos ambientes. Fue recordada oportunamente en la reciente Tercera Semana Sacerdotal de Asesores de A.C.A., en septiembre pasado, donde hubo consenso generalizado sobre el papel de la Acción Católica en esta tarea formativa, respecto de sus miembros y en la coordinación con otros grupos, movimientos e instituciones de apostolado laical. No por nada tiene ella una "especial vinculación" con la Jerarquía (cf. Vat. II, Ap. Act. 20) —que en Argentina es además mandato—, lo que le da cier-

ta preeminencia que es también una exigencia de servicio calificado, acorde con su misma finalidad (cf. Reglam., 5,6). Los miembros de la Acción Católica deberán sobresalir en preparación doctrinal, y ayudar a los que tengan una distinta vocación de apostolado laico (cf. Ev. Nunt. 73) a formarse sólidamente, evitando "las doctrinas parciales o erróneas que después dejan desilusionados y vacían todo fervor de la vida cristiana" (Juan Pablo II a la Acción Católica Italiana; cf. P. Zezinho, art. cit.), y eso para ser más santos, para ser mejores transmisores, para irradiar fielmente el Evangelio en todos los ambientes, hacia la instauración de una sociedad cristiana.

Este también fue un problema analizado en el encuentro de Asesores realizado en Embalse (Córdoba): cómo preparar a los laicos para esa "consagración del mundo" de que nos habla el Concilio en la "Lumen Gentium".

Responde ahora la Junta Central de la Acción Católica. Sin pretender agotar el tema, en ayuda de aquella prioridad ofrece (juntamente con el manual de Doctrina Social de la Iglesia) el presente libro "Mensaje Cristiano", síntesis doctrinal muy completa y meritoria, de estilo atrayente y abundantes referencias bíblicas. Por lo que está a nuestro alcance apreciar, es un paso importante en ese camino de la Acción Católica hacia una formación más sistemática y profunda, que aproveche con gozo la enorme riqueza del Magisterio y de los buenos autores de Teología y Doctrina Social Católica.

Para una ulterior edición, vayan algunas sugerencias.

— La obra ganaría con una orientación bibliográfica a donde acudir para continuar la investigación.

— Cuando se trata el tema de los enemigos del cristiano, haría falta también, para un panorama completo y preciso, una referencia más explícita, aunque breve, a la lucha contra el mundo, concretamente lo que los últimos Papas llaman "el mundo moderno", con toda la perversidad de su apostasía y pretensión de edificarse sin Dios (por ej., cuando se trata de la Iglesia militante —p. 153— que de-

be luchar, parecería, sólo contra sus propias imperfecciones); contra el demonio ("Cristo librará batalla contra ellos y los vencerá con su muerte y resurrección..."), dice —p. 48—, pudiendo agregarse: ...y el cristiano con El, mediante la oración, la discreción de espíritus, la mortificación, la dirección espiritual; y contra la carne. De hecho se habla de la lucha y del combate del cristiano, y está muy bien; pero ¿contra quién? Resulta algo vago el orientar la lucha contra "los poderes de la esclavitud y de la muerte" (p. 184). Sigue siendo mejor la fórmula del Catecismo.

— En el terreno no ya ascético sino de la actuación temporal, cuya meta señaló el Papa del "instaurar todas las cosas en Cristo" y cuyos medios desplegaron los de las Encíclicas político-sociales, siempre en vigor (cf. Juan Pablo II en Puebla), en este terreno, decimos, no tendríamos que conformarnos con definir el Bien Común y la Autoridad (cf. p. 322) y los derechos y deberes de la persona. Es cierto que, como dice el A., "la sociedad política asume diversas modalidades concretas, según el genio de cada pueblo, la libre decisión de sus componentes y el ritmo evolutivo de su historia" (ib.). Pero ¿no podremos **juzgar** ese ritmo evolutivo para —como enseña el Concilio y el A. cita en p. 150— **actuar** en consecuencia? Esto es: así como el capítulo de la familia (cf. pp. 319 ss.) se completa con el Modelo ("La familia de Jesús", p. 321), del mismo modo el de la "Comunidad Política" tendría que iluminarse, si no con un Modelo abstracto inexistente, sí con el ideal católico de comunidad política, que "no está por inventarse, sino que existe y existió, y es la Ciudad Católica" (San Pío X). Nada cuesta poner —y la lógica empuja en esa línea— que el Ideal al que debemos aspirar es aquella sociedad donde personas, familias, escuelas, clubes, gremios, empresas, medios de comunicación, pueblos, naciones... no impidan sino favorezcan el camino hacia Dios, legislando y queriendo vivir de acuerdo al Evangelio y las enseñanzas de la única Iglesia.

— Más en detalle, también sería interesante una referencia, en la sección "Iglesia y falsas iglesias" (p. 151), a

las sectas que nos están invadiendo (mormones, testigos de Jehová, etc.).

— Algún breve esquema sobre la vocación tal vez podría ayudar, sobre todo a los aspirantes.

— En la sección "Moral", el punto "moral de amor" ganaría con la idea de "moral de amistad" en Santo Tomás (cf. "Renovación de la Moral", Pinkaers, p. 49), así como con el concepto de virtud como plenitud de la potencia.

— En la página dedicada a la Liturgia (226), haría falta precisar sus fines (detallados, sí, en relación con la oración, p. 265), con lo que se lograría un criterio para discernir todo lo que es o no es conveniente en ella (por ejemplo, en el arte, la arquitectura, los cantos, etc.).

— Habría que eliminar la cita de L. Evelyn (cf. p. 268), autor que se ha hecho poco recomendable, como es notorio.

— El sentido del Domingo podría ser explicado también en cuanto posibilidad de dedicarse más a la vida interior, y no sólo a la Misa y al descanso (cf. p. 272).

— Por último, en la sección: "Rechazo eterno de Dios", la palabra "inferno", así como la distinción de la pena de daño y de sentido, más que brillar por su ausencia podrían lucir como eficaz y saludable "semáforo en rojo".

Vayan estas sugerencias como aporte constructivo, con el buen deseo de que todo militante de Acción Católica cuente con su "Mensaje Cristiano", así como cada Asesor con la Doctrina sólida, la pedagogía sabia y el aliento contagioso para ir formando poco a poco (cf. Reglam. art. 111), con los cristianos que Dios le encomienda, la "moderna cruzada" de los hombres y mujeres de Acción Católica. Si, como recuerda el A., "por la Confirmación se enrola el cristiano en la milicia o ejército de Cristo", si ella "nos revisita con la armadura de los guerreros", si urge el "servicio de armas por el Reino de Dios" (p. 184), la Acción Católica ha de ser el cuadro organizado donde "luchar por el triunfo de Cristo su Rey" en todos los niveles: la escuela, la profesión, el campo, los medios de difusión, las diversiones, la

política, la cultura toda, hacia una civilización católica. Pero para esa magna empresa, para ser fiel a vocación y compromiso tan total, la formación es la exigencia primera. Formación también integral, aunque gradual, y siempre guiada por el doble faro de lo que enseña la Iglesia y vivieron los Santos.

JORGE BENSON

Diácono de la Arquidiócesis de Paraná, 4º Año de Teología.

SISTO TERÁN, **Santo Tomás, poeta del Santísimo Sacramento**, Universidad Católica de Tucumán, San Miguel de Tucumán, 1979, 272 pgs.

Ha llegado a nuestra mesa de redacción este precioso libro de Sisto Terán, hasta hoy inédito, ya que, a pesar de haber sido concluido en 1946, el A. no decidió su publicación, hoy por fin concretada. Sisto Terán, eminente filósofo tucumano, pertenece a lo mejor de la inteligencia argentina, por eso mismo relegado y preterido. De ahí que la publicación de la presente obra sea un acto de estricta justicia.

1. Doctrina y belleza. Pregúntase el A. si Santo Tomás puede ser considerado poeta. A no pocos les parecerá extraña la pregunta misma, como si la teología fuese incompatible con la poesía. Sin embargo el propio Santo Tomás nos demuestra hasta qué punto sus enseñanzas rigurosamente teológicas dejan traslucir un espíritu delicado, un estremecimiento inefable, muy semejante al placer poético. El A. alude a lo que en otra ocasión había escrito "sobre el sentido analógico en que puede hablarse de la belleza en la **Summa**, sobre su maravillosa y genial organización, su arquitectura estupenda, la brevedad plena y lúcida del estilo y la adecuación rigurosa de la forma al pensamiento, sobre la doctrina elevada, a menudo sublime, que predispone e introduce al acto supremo de la contemplación admirativa y sabrosa de la verdad" (p. 18). Más aún, como dirá más adelante, Santo Tomás no sólo canta cuando enseña sino hasta cuando canta ense-

ña, de manera que ni siquiera al erigirse en poeta deja de ser doctor (cf. p. 19). Y trae acá a colación aquella expresión de Cicerón, "sanctum poetae nomen" ("sacro es el nombre del poeta") (cf. p. 20).

Afirma el P. Rousselot que Santo Tomás figura entre los tres o cuatro más grandes poetas de la humanidad. No nos animaríamos a suscribir una afirmación tan terminante; sin embargo no juzgamos lejos de la mejor poesía estas admirables palabras que pone el Doctor Angélico en el prólogo de su comentario a la Carta a los Efesios: "Spes enim ad modum fumi ex igne, id est charitate, provenit, in altum ascendit, in fine deficit, id est, in gloria" ("la esperanza es el humo que asciende de la vida, engendrado por el fuego, es decir, por la caridad, que asciende a lo alto, y al fin se desvanece, es decir, en la gloria"). Sin duda, no hay que confundir poesía con contemplación. Sin embargo, no están demasiado lejos una de la otra. Si Santo Tomás era "vir miro modo contemplativus", según la expresión de Guillermo de Tocco, no es de extrañar su especial aptitud para captar la belleza. El mismo Santo Tomás ha escrito en la Summa (II-II, 180, 2, ad 3) que la belleza se encuentra, primordial y esencialmente, en la vida contemplativa ("in vita contemplativa, per se et essentialiter invenitur pulchritudo").

2. El teólogo-poeta del Santísimo Sacramento

Tales dotes poéticas del Angélico resplandecen de manera especial en la composición del Oficio de Corpus Christi. Fue el 11 de agosto de 1264 cuando Urbano IV instituyó para toda la Cristiandad la fiesta de Cristo en el sacramento del altar, encargando a fray Tomás la preparación del Oficio de la fiesta. Nadie para ello más calificado que aquel que en uno de sus raptos oyó la voz de Cristo mismo que le aseguraba: "Bene de hoc mei Corporis Sacramento scripsisti" ("bien has escrito de este Sacramento de mi Cuerpo").

Y así nos dejó un tejido de espléndidos himnos para ser usados en las Horas del Oficio Divino y en la Santa Misa: **Pange lingua, Sacris solemnis, Verbum supernum**, y la Secuencia Lau-

da Sion. Aunque estos himnos obedecen a una inspiración prioritariamente teológica, no son por ello meras lecciones de teología ni artículos de la Summa puestos en rima. Jamás se podrá probar que el dogma sea refractario a la belleza, al resplandor de la forma. Al contrario, es del reino de lo sobrenatural de donde pueden brotar los más hermosos resplandores. Como bien escribe el A.: "Nunca temimos que la filosofía o la teología ahogaran a la poesía, con tal que se filtraran, espontánea y no técnicamente, en la obra poética; con tal que se infundieran a ésta, no para constituir allí especial materia de investigación, exposición o discusión, sino para aumentar la riqueza de significado, sin provocar el esfuerzo discursivo de la inteligencia; con tal que el fuego de la inspiración consumiera y transfigurara los materiales filosóficos y teológicos, en vez de ser apagados por la fría y severa dominación de la razón razonante" (p. 133).

Tales consideraciones adquieren mayor realce aún cuando se las aplica al caso especial de la poesía litúrgica, género al que pertenecen los versos eucarísticos del Aquinate. "En ninguna parte debe brillar más esplendorosa la belleza, ni puede estar mejor colocada, que en la liturgia, juego sublime ante el Eterno, que se propone principalmente alabar, glorificar y cantar a Dios con la mayor amplitud, fuerza y magnificencia posibles" (pp. 134-5). A quien le había sido dado escribir de la Eucaristía con tanta hondura, le había sido también otorgado celebrarla con extrema piedad. Sabemos que durante la Misa con frecuencia se deshacía en lágrimas, lágrimas viriles por cierto, las de este teólogo de hierro, que se nutría del pan de los fuertes. No en vano Homero, buen conocedor de héroes, afirmaba que los bravos son prontos para las lágrimas. Casi se podría decir que la Eucaristía fue el gran amor de Santo Tomás, que convirtió su corazón en ascua perenne. Sus himnos no son sino el desborde de la abundancia de su corazón. "No tuvo más que dejar que de la semilla teológica brotara casi espontáneamente la flor de la belleza escogida" (p. 34). No resulta difícil imaginarlo en su trance postrero cuando, al re-

cibir su última comunión, resumió magníficamente su existencia con esta preciosa plegaria: "Te recibo, precio de la redención de mi alma, viático de mi peregrinación, por cuyo amor estudié, velé, trabajé, enseñé y te prediqué" (cit. p. 34).

Sus himnos eucarísticos lo colocan en el rango de los grandes poetas litúrgicos. Benedicto XIII estimaba "incomparables y casi divinos" a los himnos del Oficio de Corpus Christi. El P. Hermann A. Daniel juzgaba que Santo Tomás fue el más grande bardo del venerable Sacramento, y decía que no debe extrañarnos si, habiendo tan maravillosamente cumplido esta celestial faena, rompiese su lira de ahí en adelante. Chesterton consideraba también al Oficio de Corpus como una de las obras maestras de la poesía universal. Y de su autor escribía que fue todo un poeta, y de los grandes, un gran artista, de la talla de un Leonardo. De ahí lo que concluye Terán: "Debemos convenir en que sería una notoria injusticia negarse a ver, en los himnos eucarísticos del Doctor Angélico, aquel 'esplendor de la verdad' del que hablaba Platón; aquel 'esplendor del orden' al que en su **De Vera Religione** se refería San Agustín; aquel **splendor formae**, esencialísima condición de la belleza, designada medianamente una expresión acorde con una teoría fundamental de la metafísica aristotélico-tomista" (p. 126).

3. Los himnos eucarísticos

El A. hace un análisis hermosísimo de cada uno de los himnos del Oficio y de la secuencia de la Misa de Corpus. Excedería nuestro intento detenernos en ellos. Queremos, sin embargo, demorarnos un tanto en el análisis que Terán ofrece del himno **Adoro te devote**, atribuido también a Santo Tomás.

El "Adoro te devote" es un himno especialmente escrito para ser cantado después de la elevación. En la Edad Media esos minutos eran momentos de silencio sagrado y en su transcurso se solía cantar algo, en este caso un himno de adoración el cual, al decir del erudito Dom Wilmart, "no tiene igual, que se sepa, en la literatura de la Edad Media" (cit. p. 208).

Ante el divino Sacramento la vista, el gusto, el tacto desfallecen o resultan impotentes ("fallitur", no en el sentido de que se equivocan o engañan; el verbo está en proporción con el "deficit" de la primera estrofa) para descubrir la divinidad oculta "latens Deitas" (o "latens veritas" como se lee en otro códice). Con esta composición el Aquinate ha contribuido como pocos a formar la piedad católica. "En cuanto al fondo, caracteriza a este himno del angélico Doctor la efusión de esa extraordinaria ternura que albergaba su corazón y que, sin embargo, él había sofocado implacablemente, con pudor viril, en sus escritos, pero que aquí, hallando la oportunidad adecuada, rompe los diques que la contenían y se desborda profusamente, hasta echando mano a la conmovedora aunque infundada leyenda del pelícano, que se desgarró el pecho a fin de alimentar y revivir a sus pequeños. Dante también llamaría al Salvador **nostro pelícano**, porque derrama su sangre para que los hijos de los hombres tengan la vida eterna" (p. 110). La piedad encuentra acá su más alta expresión. Sin duda, es una regla de la liturgia la rigurosa proscripción de todo subjetivismo en la elaboración de los himnos litúrgicos, de modo que puedan ser compartidos por el común de los fieles. "Ni en el más emotivo de los himnos tomistas, ni aun en el **Adoro te**, donde pareciéramos adivinar los latidos del corazón de Tomás, reclinado amorosamente sobre el pecho sangrante del Buen Pelícano, hay una sola expresión del poeta que resulte exclusivamente personal, que no pueda ser repetida por todos y cada uno de los orantes, con el mismo significado intelectual y con la misma fuerza afectiva" (pp. 142-3).

Con motivo de este "ritmo para la elevación", el A. hace un largo e interesante excursus sobre la **musicalidad** en la poesía de Santo Tomás. Se ha asegurado que Santo Tomás tenía competencia musical, ya que no sólo pasó nueve años en la abadía de Monte Cassino, sino que también escribió en la Summa un artículo sobre la música en la liturgia e, incluso, según algunos, habría redactado un tratado "De arte musica". Sin embargo, no se puede probar que fuera un músico y menos

aún que haya sido el autor de la música gregoriana del Oficio de Corpus, como alguno ha sostenido. Lo cual no obsta para que destaquemos la "musicalidad" de su alma, la plenitud silábica y rítmica de sus versos.

Conclusión

Los análisis del A., tan hermosos, tan cultos, tan refinados, dejan en nosotros la certeza de que el Aquinate, con sus poesías eucarísticas, ha contribuido más que muchos sermones y libros a inflamar voluntades y a llevarlas suavemente hasta el pie del sagrario. No es pues extraño que Pío XI, en su encíclica "Studiorum duces", confirmara para Santo Tomás el título de "Doctor eucarístico".

Saludamos así con especial alborozo la aparición de este libro que honra a la cultura católica argentina y exalta la grandiosa figura del Doctor Angélico. "En los himnos eucarísticos del Oficio del **Corpus Christi** está magníficamente revelado todo Santo Tomás, su vigorosa y extraordinaria personalidad, el genio del teólogo que abreva en los cristalinos manantiales de la verdad revelada, el ardoroso amor del contemplativo que vive hondamente esa verdad divina y vuelca sus preciosas esencias en versos imperecederos, donde la majestuosa simplicidad del estilo y la rigurosa exactitud de los vocablos se enlazan con la más sublime doctrina" (p. 227).

P. ALFREDO SAENZ

OSVALDO LIRA SS. CC., **Nostalgia de Vázquez de Mella**, 2ª Ed., Andrés Bello, Santiago de Chile, 1979, 363 pgs.

Entre los exponentes del pensamiento político católico tradicional se destaca la figura de don Juan Vázquez de Mella, procurador en Cortes en los últimos años del pasado siglo y primeros del actual. Por desgracia, a pesar del vigor y de la actualidad de su pensamiento, es poco conocido entre nosotros. Tal vez la mayor dificultad sea la ausencia de libros escritos por

él mismo lo que obliga a los estudiosos a hundirse en los apretados volúmenes que encierran sus numerosísimos discursos.

La obra del P. Lira nos ahorra ese tedioso trabajo. La primera edición de la misma hace ya muchos años se agotó por lo que damos la bienvenida a esta segunda edición. Ya la primera era considerada en España lo mejor que se había escrito sobre el conocido carlista, por lo que la presente edición, que amplía y corrige en numerosos puntos la anterior, debe ser más estimada aún.

Naturalmente, como buen metafísico, el A. nos da a conocer los principios fundamentales del pensamiento político del español. Quien busque recetas de fácil difusión en las masas puede ahorrarse el trabajo de leerlo, pero quien desee profundizar en los conceptos básicos de esta discutida ciencia encontrará análisis sumamente sugerentes.

Los temas tratados son: La Nación y sus internos constitutivos; La Tradición, verdadera alma de la Nación; El Estado y los organismos de poder; La Iglesia y sus relaciones con el Estado.

Quisiéramos detenernos a destacar, entre los elementos más actuales del libro, su violento ataque a la democracia liberal, que fuera el principal enemigo de Mella, y el notable acierto con que éste previó las nefastas consecuencias de tal conceptualización política. Porque mucho se habla hoy contra los totalitarismos y en favor de los derechos de la persona humana. Pero se olvida totalmente que el primer totalitarismo es la democracia liberal y que, en tal sistema, jamás será posible un auténtico respeto por los verdaderos derechos de las personas humanas y sus organizaciones sociales naturales.

Porque el mismo concepto de organización social natural, con todo lo que implica el concepto de "natural" en ética, está ausente en la democracia liberal. Y como es imposible respetar los derechos de las personas si no se respetan sus asociaciones naturales, la democracia liberal es una di-

simulada pero efectiva enemiga de tales derechos.

Otro concepto digno de ser meditado profundamente es el de soberanía social y su distinción de la soberanía política. De más está decir que tal finura conceptual está totalmente ausente de los análisis de la inmensa mayoría de los políticos actuales que todavía caen en extravíos tan insensatos como aquello de la "soberanía popular" en materias de soberanía política. Esta distinción permite elaborar un sistema de gobierno que evite, por igual, el totalitarismo de las dictaduras, nazi o comunista, como el totalitarismo de la democracia liberal.

No podemos terminar estas brevísimas líneas sin una alusión somera a la importancia de la tradición en toda conceptualización que pretenda acercarse al misterio de la Nación. Porque Mella, que entiende la Nación como un todo sucesivo, hace de la tradición la encarnación de ese suceder sin solución de continuidad que hace posible que la Nación se constituya como tal. Exactamente lo que hace el alma humana en nosotros. De aquí las gravísimas consecuencias que se siguen de la actitud revolucionaria que pretende destruir hasta sus mismos fundamentos toda la tradición de una Nación. Es una actitud suicida. Por eso todas las revoluciones propiamente dichas terminan devorando, cual modernos Saturnos, a sus propios hijos. A toda revolución de estilo moderno, le sigue necesaria e inevitablemente un período de terror. La Revolución Francesa, como la Rusa, no son más que notables paradigmas del fin al que conducen las revoluciones modernas.

En estos años en que las naciones del cono sur de América hacen esfuerzos desesperados por reencontrar la esencia nacional y vivificar un nuevo estilo de convivencia que les permita reflorar una vez más, es imprescindible que se medite sobre libros como el que ahora reseñamos y se busque en ellos ideas exactas y valiosas para una reconstrucción de nuestro destruido ser.

JUAN CARLOS OSSANDON VALDES

OSVALDO LIRA SS. CC., **El Misterio de la Poesía. I. El Poeta**. Ed. Nueva Universidad, Santiago de Chile, 1974, 403 pgs. **II. El Poema**, id., 1978, 364 pgs.

Aunque aún falta el tercer volumen de próxima aparición, los dos ya publicados constituyen uno de los tratados de Estética más profundos y extensos que haya pasado ante nuestros ojos.

Porque el P. Lira, profesor, en la Pontificia Universidad, de Ontología, Teología Natural y Crítica, hace ingresar en estos volúmenes toda la sabiduría que las disciplinas mencionadas pueden aportar al tema.

Por lo mismo no es una obra para todo el vasto público interesado en cuestiones intelectuales en forma un tanto deportiva y snob; no, es una obra demasiado seria para eso. Quien no esté al día en las materias mencionadas sólo entenderá un mínimo de ella.

Para los estudiosos de estos temas, en cambio, era la exposición que faltaba. Estos dos volúmenes y el próximo que esperamos aparezca en breve constituyen un excelente complemento a las obras, ya clásicas, de Gilson y Maritain sobre la materia.

En el primero de los volúmenes el P. Lira encara el problema de la creación humana designada por la palabra poesía que, cual en los tiempos heroicos de la antigua Grecia, pasa a abarcar todo el ámbito de la creación humana. Y no sólo de la artística, o bellas artes como suele designársela y a la que se limitan ordinariamente las estéticas en boga, sino a toda la creación; vale decir, a toda obra que brota de manos de un hombre en la que queda impresa, de algún modo, una impronta peculiar e irrepetible, una especial encarnación de la personalidad de su autor.

Uno de los temas menos tratados ordinariamente en las obras serias pero muy deformado por los declamadores románticos encuentra en este volumen un riguroso estudio. Me refiero al fenómeno de la inspiración, causa de todo acto creador. Porque sin ella no es posible a un pobre mortal lo-

grar la intensificación de sus facultades hasta el extremo necesario para poder hablarse de obra de arte y no de mero artefacto. Además de las disciplinas mencionadas más arriba, el A. acude a la psicología y a la sagrada teología para llevar a su verdadera dimensión el fenómeno realmente crucial a la hora de tratar de los afanes artísticos del creador humano.

De este modo llegamos a apreciar las características ontológicas del creador humano y sus diferencias y semejanzas con el Divino. Porque si bien es cierto, como enseña el Doctor de Aquino, que la creación es un atributo exclusivo e intransferible de la divinidad, se puede, en virtud de la analogía, aplicar el término al poeta, siempre y cuando se tenga el cuidado, como hace el P. Lira, de señalar las diferencias entre ambas situaciones.

Finalmente, cierra este primer volumen un acertado análisis de los actos humanos, estudio necesario para comprender el acto mismo de creación, especialmente en el nivel humano.

El segundo viene dedicado al **poema**, es decir, a la obra hecha por el creador. Y, tal como vimos en el primer tratado, el A. no se limita al uso actual de la voz "poema", sino que lo expande y aplica a toda creatura salida del hombre, siempre que logre ciertas cualidades dignas de mención.

Como todo ente natural en este mundo consta de materia y forma, también el poema estará integrado por tales elementos. Por supuesto que no se tratará de la materia primera ni de la forma substancial sino de materia segunda y forma accidental; pero, más aún, estrictamente, muchas veces, la materia del poema será puramente espiritual. Porque también es un poema la obra de un científico, filósofo o teólogo que organiza ideas, definiciones y conclusiones de modo de crear una obra maestra en su ciencia propia. Y habrá que juzgarla aunque no con los cánones con los que se aproxima el crítico a una novela; pero esto no quita que sea un poema, una obra de arte, una creación en la que queda reflejada e incorporada la personalidad del autor y que brotó de sus manos en un momento de particular intensifica-

ción de sus facultades operativas, es decir, en un momento de inspiración.

Como en los entes naturales, será la forma la responsable de la calidad artística del poema. Por lo que el crítico de arte sólo podrá juzgar la obra si se interioriza en dicha forma. El P. Lira se detiene a estudiarla de modo detenido y profundo.

En síntesis, una obra para meditar, una contribución digna de ser considerada en la historia de la estética.

JUAN CARLOS OSSANDON VALDES

JOHN WHITE, *¿Qué es TM? Meditación Trascendental*, Martínez Roca, Barcelona, 1976, 172 pgs.

Elegimos este libro al azar, entre la abundante bibliografía sobre el tema, como una excusa para decir dos palabras sobre la Meditación Trascendental, otra de las modas pseudoespiritualistas que florecen como hongos en el muladar psíquico y espiritual contemporáneo. Libro que refleja una típica mentalidad norteamericana: buena información, ágil estilo periodístico, superficialidad doctrinal, lleno de prejuicios cientificistas (pues "la ciencia es la religión de nuestra sociedad", p. 46). Procura ser objetivamente crítico, y hay que reconocer que muchas de sus observaciones críticas son justas, e incluso agudas.

La MT, que reconoce como maestro al "yogui" Maharishi Mahesh, tiene su origen en la India y su centro en Suiza, pero su gran expansión —y sus fabulosos recursos económicos— los encuentra en los Estados Unidos. Se trata de un proceso casi obligado. Cuando algún hindú charlatán o fantasma pretende descubrir un nuevo camino espiritual o desempolvar uno antiguo, sus compatriotas, que conocen el paño, prefieren ignorarlo olímpicamente. Le queda entonces un recurso: radicarse en los EE. UU., donde estará seguro de encontrar multitud de giles dispuestos a escucharlo, seguirlo, adorarlo e incluso a desembolsar abundantes dólares, que permitirán al movimiento conocer una expansión

tan deslumbrante como pasajera, hasta en la India, donde algún par de miles de ignorantes y famélicos asegurarán la nota imprescindible de folklore oriental.

Podemos afirmar sin temor alguno de equivocarnos, que **todos** los hindúes que aparecen a la cabeza de movimientos similares, como mesías o guruses, son vividores (como Maharaji o Satchidananda), ilusos e iluminados (como Vivekananda o Krishnamurti) o, en el mejor de los casos, occidentalizados que rebajan las doctrinas tradicionales en un sincretismo con el humanismo laico, la moralina protestante, los prejuicios evolucionistas y la ciencia occidental. Este último — con perdón del P. Quiles — es el caso del Shri Aurobindo Goshe, cuya única coincidencia con Teilhard se da en la heterodoxia progresista y evolucionista. El A., tan crítico ante el pobre Maharishi, parece deslumbrado ante un tal Gopi Krishna quien, pretendiendo verificar científicamente el despertar de Kundalini (donde, dicho sea de paso, confunde dos nociones tan elementales como el "prana" y la "shakti") llega hasta unir elegantemente "la totalidad del aparato psíquico-oculto-espiritual de las tradiciones antiguas con la teoría de la evolución de Darwin y la psicología transpersonal derivada de Freud, Jung y Maslow" (p. 90).

Estamos en pleno macaneo teosófico. Los fundadores del teosofismo fueron a la vez vividores, ilusos y fautores del más absurdo sincretismo, por lo que la refutación definitiva que de esta escuela hace René Guénon ("El teosofismo, historia de una pseudo-religión", Huemul, Bs. As., 1966), es válida también para estos maestros de importación. Limitémonos a señalar, para todos ellos, que la ciencia moderna es incompatible con el conocimiento tradicional, el evolucionismo con la doctrina de las cuatro "yugas", la vulgarización con la sabiduría, el proselitismo descarado con el esoterismo que exige la cualificación iniciática, la moda con la pretensión de trascender la ilusión del devenir; el espíritu empresarial norteamericano con la mínima profundidad espiritual. Por ello podemos exclamar con el A.:

"¡Señor, protégeme de los gurús!" (p. 60).

Volvamos a la MT. En primer lugar para afirmar que de "trascendental" no tiene nada. A menos que entendamos las palabras "trascendental" y "trascendente" en el sentido que les da el lenguaje periodístico, gracias al cual Menotti puede anunciar en el seleccionado cambios de "trascendental" importancia o cualquier convenio de nulidades ministeriales se transforma en una "trascendente" reunión de la cúpula gubernativa.

Para el pensamiento hindú se puede trascender la individualidad (primer paso de la realización) o se puede trascender el mundo de las formas, lo cual es propio del "yogui", o sea de quien ha alcanzado la unión con el absoluto incondicionado (y no de quien practica "yoga" en una academia de gimnasia). A esto parecerían aludir los maestros de la TM cuando hablan de los cuatro estadios superiores de la conciencia. Pero la confusión de su lenguaje muestra que manejan conceptos de un hinduismo mal digerido, mezclados con datos de ciencia empírica, de un nivel muy otro que "trascendente". El mismo Maharishi muestra que "toca de oído", es decir que habla de cosas que puede haber leído o estudiado, pero en modo alguno realizado personalmente. Cuando trata de la mente en relación al cuerpo, permanece en el nivel del "manas", es decir, el nivel psíquico o de la "manifestación sutil" (cf. p. 74), muy lejos de la verdadera trascendencia, que se da en el nivel del espíritu y de la pura intuición intelectual.

Por otra parte, lo que la MT ofrece a sus secuaces es un mero alivio para los problemas psicológicos propios del hombre moderno disgregado, víctima de la sociedad materialista sin alma y sin Dios. Los "ganchos" de su propaganda —que nada tiene que envidiar a la Coca-Cola—, los testimonios de los meditadores agradecidos, las comprobaciones de médicos y psicólogos, permanecen todos en el mismo nivel elemental: superar el "stress" y las tensiones de la vida moderna, disminuir la tensión, la ansiedad y la agresividad, mejorar las relaciones familiares y personales, contribuir a la paz

interior, a obtener niveles superiores de energía que permitan un mejor rendimiento en el estudio o en el trabajo, mayor descanso nocturno, dejar de fumar, etc. (cf. pp. 25 y 59).

En síntesis, un yoga de mantras rebajado hasta el nivel psicológico de la clase media norteamericana, una simple técnica de relax y de autohipnosis, que nada tiene de trascendente ni de espiritual, pero a la que un poderoso aparato organizativo y publicitario pretende convertir en el evangelio del siglo XX. Otro de los falsos evangelios que sólo pueden prender en el inmenso campo de la estupidez, de la desorientación y de la oscuridad propias de esta fase terminal de la Kali-yuga.

Un consejo práctico: si se siente "estresado", tenso, angustiado, si quiere fortalecer su voluntad, aprovechar sus energías psíquicas, etc., mande a paseo a todos los guruses de moda y lea los libros del P. Narciso Irala: "Control cerebral y emocional" y "Eficiencia sin fatiga", los cuales sin mantras misteriosos ni pretensiones "trascendentales", le señalarán el camino por el que puede obtener idénticos y mejores resultados.

P. ALBERTO EZCURRA

FRIEDRICH GOGARTEN, *¿Qué es el Cristianismo?*, Herder, Barcelona, 1977, 172 pgs.

En este libro el A. (protestante), intenta responder a la pregunta del epígrafe, como una invitación al lector para penetrar en la esencia misma del cristianismo. Gogarten comprende que debe responderse con aquello que ha dado vida y consistencia a todo el mundo occidental, incluso el mundo actual.

Para nosotros católicos, y "secundum veritatem", el cristianismo es trinitario, teniendo su origen en la misión de las Divinas Personas, y su elemento formal, lo que constituye al hombre cristiano y revela su presencia en el mundo es la gracia santificante.

El A., a pesar de su teología protestante, tiene el sentido de los problemas. Así se orienta a buscar el cris-

tianismo "en un campo de acontecimientos separado del resto de la historia" (p. 24); de este campo de acontecimientos tenemos, como dice, "las fuentes auténticas de las cuales debemos sacar el conocimiento fidedigno y auténtico del cristianismo" (ib.).

Podemos comprobar que el A., con una teología deficiente, no aprovecha debidamente aquellas fuentes. Esas fuentes deben llevarnos no solamente a las figuras históricas del Nuevo o Antiguo Testamento, sino a lo que significan. La venida del Hijo no fue solamente para protagonizar ciertos acontecimientos, sino para fundar, instituir, en el mundo redimido por El, todo lo necesario para la remisión de los pecados y la salvación. La misión del Espíritu Santo es para renovar, santificar a los hombres.

Gogarten habla solamente de "pensamiento histórico y supranaturalista" (p. 26); no parece que exista, según él, una realidad que corresponda a estos "pensamientos"; piensa que subsisten por su confrontación; "según su naturaleza no se dejan unir y por tanto al intentar unirlos quedan destruidos" (p. 27). Gogarten olvida lo que la doctrina católica nos enseña sobre la gracia, "gratia perficit naturam", dice Santo Tomás. Nótese la falta de teología, que se vuelve más sensible en un libro que trata un tema teológico. La intención del A. es la siguiente: mostrar el horizonte dentro del cual vive la fe cristiana. Ahora bien, siempre el lector debe saber que se trata de la fe concebida en el protestantismo; una fe en Cristo, digámoslo así, pero sin contenido dogmático. Llegamos a la conclusión de que cada vez hace más falta la teología católica.

P. ALBERTO GARCIA VIEYRA, O.P.

GUILLERMO DE SAINT-THIERRY, *Comentario al Cantar de los Cantares*, Monasterio Trapense de Azul y Ed. Claretiana, Buenos Aires, 1979, 215 pgs.

Guillaume de Saint-Thierry ya es conocido entre nuestros lectores por los comentarios, hechos en nuestra Revista (cf. MIKAEL 14, 1977, pp. 146-149) con motivo de la traducción de algunas de sus obras ("De la contem-

plación de Dios", "De la naturaleza y de la dignidad del amor", "La oración", "Diálogo con Dios", "Sacramento del Altar"). Allí se encontrará los datos biográficos de este formidable autor medieval.

Impelido por su dilecto amigo, San Bernardo, Guillermo se animó a elaborar un comentario propio sobre el Cantar, cuya redacción quedó interrumpida por su disputa con Abelardo. De ahí que sólo alcanzara a comentar el primer canto, y parte del segundo, dejando así la obra inconclusa. Digamos algo acerca de su contenido.

Antes de entrar propiamente en el comentario de la obra escriturística, se detiene en una ferviente invocación al Espíritu Santo, invocación que repetirá frecuentemente a lo largo del libro, seguro de que el Paráclito le enseñará a penetrar en el misterio de las nupcias divinas.

Comienza exponiendo brevemente lo que a su parecer constituye el sentido histórico del Cantar. Salomón se casa con la hija del Faraón, a la que luego aparta de sí, postergando una mayor intimidad para cuando haya perdido su "tez morena" adquirida en Egipto.

A continuación, y antes de emprender el desarrollo del comentario, trata el A. de la oración, en sus tres grados o estadios: el animal, el racional y el espiritual. El primero implica una suerte de simplicidad religiosa, que hace al hombre incapaz de percibir todavía las cosas de Dios; en todo el comportamiento del individuo predomina aún el elemento sensible. Los otros dos estadios están íntimamente unidos ya que, para Guillermo, el hombre que ora con la ayuda de la razón, en la medida en que lo hace, ya ha empezado a ser espiritual. La oración perfecta es la propia de aquel que ve a Dios como Dios; tal orante se conforma a Dios, no pretendiendo que sea Dios quien se acomode a él, ni le pide otra cosa más que El mismo o lo que a El se refiere (cf. p. 41).

Ya en el comentario al primer canto, Guillermo se pone a describir el itinerario del alma hacia Dios. Es Cristo quien, haciéndose hombre, llama al hombre a ser Dios. El alma ha expe-

rimentado a Aquel en quien se encierran todos los tesoros de la Sabiduría y de la Ciencia. Pero luego siente como si Dios se alejara. Es el momento de la prueba, la purificación inevitable para toda alma que anhele unirse a Dios. Mas el alma, que había comenzado a gustar los encantos del Esposo, no tiene más que un deseo, la persona misma del Esposo (cf. p. 53). De ahí que sufrirá amando y amará sufriendo. En la apasionante tarea de la búsqueda del Señor será capaz de soportar todas las tribulaciones porque, como dice San Agustín, "en aquello que se ama no hay esfuerzo, o si lo hay, también se ama el esfuerzo". Y así el alma, "instruida por las pruebas, purificada por la penitencia" (p. 104) accede a un grado de estrecha unión con el Esposo, que Guillermo llama la primera unión.

En el segundo canto que, como dijimos, quedó inconcluso, el A. expone cómo la esposa se prepara "con una paciencia prudente y con una sabia prudencia, para un segundo abrazo del Esposo" (p. 151). El alma ingresa en aquel estadio donde Jesús ya no nos llama siervos sino amigos, porque nos comunica todo lo que ha oído de su Padre. El alma goza del inmenso amor que Dios le muestra. Es la delectación en la unión. Ya "el invierno ha pasado, han cesado las lluvias y se han ido" (Cant. 2,11), entendiéndose por ello las purificaciones obradas por Dios en el alma para asemejarla a Sí.

Sin embargo no todo termina acá. El Esposo, que no sueña sino con la unión total, no deja de alejarse del alma fiel, por lo que la esposa no logra aún encontrar su consuelo final en el Señor. Será menester soportar esta prueba postrera, ya que el Señor sólo llama a la unión definitiva a las almas que hayan permanecido siempre en la búsqueda del Esposo amado.

Enriquecidos con este nuevo comentario de Guillermo de Saint-Thierry, alentamos la ulterior publicación de otras obras del mismo autor, así como también albergamos la esperanza de que poco a poco se vayan editando aquellas obras que fueron alimento perenne de la espiritualidad monástica, es decir, los escritos patrísticos. Un texto patrístico mariano se-

ría una excelente contribución al Congreso Mariano Nacional.

RUBEN DARIO RIALE
Seminarista de la Arquidiócesis de Mendoza, 2º Año de Teología.

PEDRO ALTAMIRANDO, Aparición de Jesucristo camino de Emaús, Rialp, 1979, 52 pgs.

Durante los tiempos medievales, la escena del encuentro de Cristo con los discípulos que se dirigían al pueblo de Emaús constituyó el tema predilecto de no pocos dramas litúrgicos conocidos con el nombre de "Peregrinus". Su esquema inicial fue bien simple, limitándose casi a reproducir el relato evangélico. Sin embargo, con el transcurrir del tiempo se fue enriqueciendo mediante nuevos argumentos bíblicos y razonamientos teológicos para mejor explicar el misterio de la muerte y resurrección del Señor, sin perder por ello la ingenuidad original.

El libro que tenemos entre manos reproduce uno de esos dramas, en metro de arte mayor, perteneciente a Pedro Altamirando, poeta del cual sólo se sabe que nació en Fontiveros. La obra es de principios del siglo XVI.

La atracción que por estas páginas del pulido evangelio de San Lucas experimentaron los autores de dramas religiosos es fácil de entender dada la diafanidad de la acción que encierra el hecho narrado. El A., en delicadísimos versos, muestra cuán humana era la tristeza de esos hombres que se encaminaban a Emaús. A la pregunta inicial del **Peregrino**, que discretamente se les agrega, y su posterior desahogo, manifiestan su hondo desaliento:

Cleofás

Nosotros tuvimos dél, mientras vivió, muy firme esperanza de haber de ser él el gran Redentor del pueblo de Israel, hasta que vimos cómo padeció. Que visto qué muerte tan cruda murió, con tantos tormentos y tan abatido, ya nuestro gozo del todo es perdido, ya nuestra esperanza del todo faltó.
(p. 20)

Y luego el silencio, el escuchar atento y preguntar sereno, para no interrumpir las palabras del Peregrino que se iban entranando más y más en ellos:

Peregrino

¿Y cómo no veis que a Cristo fue dado que fuese abatido por muerte y pasión, y así padeciendo, por resurrección subiese en su gloria después ensalzado?
(p. 22)

Jesús se convierte en el primer exégeta de la historia, explicándoles lo que la Ley y los Profetas decían de El. He aquí algunas de sus palabras:

Lucas

¡Oh cosa admirable, muy gran razón lleva aqueso que dices! Procede rabí.

Peregrino

Estando durmiendo Adán, dice allí que de su costado sacó Dios a Eva.

Lucas

Sí dice.

Peregrino

Pues esto figura y prueba que Cristo por muerte de Cruz dormiría, y de su costado también saliría su esposa la Iglesia, del todo ya nueva. Que sus sacramentos allí pulularon por el agujero del santo costado; ¿oístes, o vistes manar de su lado la sangre y el agua, que cierto manaron?

Cleofás

Sabémoslo cierto.

Peregrino

Pues representaron: el agua, el bautismo; la sangre se da a un sacramento, do siempre estará la sangre de Cristo que crucificaron.
(pp. 26-28)

Se va produciendo en esos hombres una paulatina y serena inteligencia del misterio. Sin embargo se animan a seguir preguntando:

Lucas

Señor reverendo, ya tengo entendido que fue necesario que Cristo muriese, mas no sé la causa por donde quisiese morir una muerte de Cruz abatido.

Peregrino

Fue conveniente, al mal enemigo que fue vencedor al hombre primero vencelle en la Cruz, porque el que en madero venció, que en madero quedase vencido.
(p. 40)

Y es entonces cuando nace en su corazón el deseo de retener al Peregrino:

Cleofás

Suplicote quieras, maestro divino, quedar con nosotros que el sol ya declina.
(p. 48)

Sin embargo el Señor resucitado, tras haberles dado su cuerpo y su sangre —la Eucaristía fue el signo de reconocimiento— desapareció.

Cleofás

¿Mas cómo en oírle nos embobecemos por el camino, cuando nos hablaba y las Escrituras así declaraba, que todo aquel tiempo no le conocimos?
(p. 52)

Y así, desde aquel caminar apesadumbrado hasta su raudo regreso, de noche a Jerusalén, el A. describe el renacimiento de una esperanza adormecida que se convierte en certeza: Jesucristo ha resucitado. Tal el contenido de este hermosísimo drama sagrado —editado con el texto facsimil— en el cual no se sabe qué admirar más: si su transparente ingenuidad o su profundidad teológica.

P. ALFREDO SAENZ

AA. VV., La contaminación ambiental, OIKOS, Buenos Aires, 1979, 330 pgs.

Reúne este volumen las dieciocho exposiciones presentadas por un equipo de especialistas en los más variados temas durante un simposio so-

bre la contaminación ambiental, organizado por OIKOS (Asociación para la Promoción de los Estudios Territoriales y Ambientales), bajo la dirección del arquitecto Patricio H. Randle.

El índice de las diversas secciones nos indica que el problema de la contaminación resulta enfocado con una amplitud inusitada: La contaminación del aire y del agua — Otros aspectos de la contaminación biofísica — La contaminación psicosocial — La contaminación espiritual.

Puede que el uso de la palabra "contaminación" en un sentido tan amplio sorprenda a más de uno, habituados como estamos a emplear ese término casi con exclusividad para referirnos a la polución física del ambiente natural. Pero como lo señalan Randle (p. 11s) y Ferro (p. 185) el uso lato de esta palabra resulta perfectamente legítimo, ya que ella significa también "contagiar", "corromper", "pervertir" e incluso, según la Real Academia, "mancillar la pureza de la fe o de las costumbres" y "hablando de la ley de Dios, profanarla, quebrantarla".

La simple etimología nos indica, pues, que el enfoque del tema podrá resultar original, pero en modo alguno descabellado. Hoy es frecuente la referencia a la antigua idea del hombre como microcosmos, usada tanto para señalar que el hombre es síntesis del cosmos, en sus diversos órdenes (físico, psíquico y espiritual), como para referirse a la interrelación e interacción entre estos órdenes, que encuentra en el hombre su centro. Ya San Pablo señalaba que tanto el pecado como la redención repercuten no sólo en el corazón del hombre, sino en la creación entera.

Tanto el orden como la contaminación —que nace del desorden—, afectan en primer lugar al hombre en su interioridad, para repercutir luego no sólo en su vida social (relación con los otros hombres), sino también en el medio físico (relación al cosmos). En la ciudad moderna el aire se ha vuelto irrespirable por causa del "smog" pero también la vida psíquica, familiar, intelectual y espiritual resul-

tan irrespirables por cien causas diversas, muchas de las cuales son analizadas aquí con competencia y acierto.

Señalemos, a modo de ejemplo, y al margen de los aspectos físicos y técnicos más evidentes, las exposiciones de A. Fariña ("La contaminación de la intimidad por la primacía de la praxis"), Jorge Ferro ("La contaminación del lenguaje por los medios masivos de comunicación"), D. Cardozo Biritos ("La contaminación del arte moderno por lo disforme"), A. Caturelli ("La contaminación del pensamiento filosófico en el inmanentismo moderno y contemporáneo") y A. Sáenz ("La contaminación de la religión por la secularización").

Recomendamos calurosamente la lectura de este libro, sin reservas de ninguna especie. Un diagnóstico variado, pero coherente y claro, del desorden y sus causas, es imprescindible para trabajar por la restauración del orden que nos dará un mundo más diáfano y respirable. Tengamos para ello en cuenta las palabras del Señor que aparecen como colofón de la obra: "Ninguna cosa hay que de fuera del hombre entre en él, que sea capaz de **contaminarle**, sino que las que del hombre salen son las que **contaminan** al hombre" (Lc. 7,14-15).

P. ALBERTO EZCURRA

JOSE L. FERNANDEZ MARCAN-
TONI, **Cinco filosofías irracionales**, Ed. del A., Posadas, 1976,
86 pgs.

Este libro nos expone las ideas centrales de cinco filósofos irracionalistas: Shopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, Freud y Bergson. ¿Por qué el A. eligió estos pensadores? F. M. nos lo indica en el prólogo: "El irracionalismo como filosofía técnica ha aparecido principalmente en la filosofía contemporánea, después de Hegel, como reacción a su racionalismo extremo... En ese proceso que va desde el romanticismo de tiempos de Hegel hasta nuestros días, hemos querido destacar algunos hitos importantes de su expresión. Pero notemos a qué que-

remos llamar importante aquí. Sabemos que la filosofía es expresión de la vida cultural, de las inquietudes y mentalidad de su tiempo, y que a la vez es una fuerza poderosa para plasmar el alma, la estructura de toda vida espiritual, desde que hace de fundamento de sistemas políticos, económicos, estéticos, etc. Por ello lo importante de la filosofía, según este punto de vista, es no sólo lo que es de más valor para los técnicos de la filosofía, sino aun para las masas, pues bien sabemos que hay filosofías que se ponen de moda, que llegan a un mayor o menor consenso popular" (p. 7).

Teniendo esto en vista y constatando que el "irracionalismo es una manera de filosofar característica de nuestro tiempo. Y no sólo de hacer filosofía sino que el irracionalismo irrumpe en el arte, en las vivencias religiosas de las gentes, en la vida social y política de los pueblos, en la literatura, el teatro, en el modo de vivir de los hombres" (ib.), el A. ha escogido estos cinco filósofos típicos, ya que juzga que son ellos quienes fundamentalmente han plasmado la forma de vida del mundo de hoy.

Notemos sin embargo que no le da a todos igual importancia. Se tiene particularmente en Bergson, por cuanto a su parecer "el bergsonismo es el fin de la ilusión cientista, el reencuentro de la filosofía con sus propios y especílicos problemas metafísicos, cosmológicos, morales religiosos" (p. 8).

La lectura del presente libro permite la captación de las principales líneas de pensamiento de estos autores, aunque a causa de la brevedad de la exposición y la dificultad que presenta la materia tratada, creemos que la obra no cumple del todo con la finalidad del A. que es acercarse al pueblo, a los "no iniciados", para iluminarlos; se necesita tener cierta formación filosófica para comprender el pensamiento y el alcance de los pensadores irracionalistas (parece paradójico, y lo es) expuestos.

Queremos destacar algo que nos llamó la atención: la introducción. En ésta se nos dan las principales caracte-

rísticas del racionalismo, de las que podemos coleccionar con claridad y solidez el contenido de esta corriente de pensamiento. Queda así aclarado el origen del irracionalismo, que aparece como reacción contraria al racionalismo absoluto de Hegel. Al menos esto tiene de positivo el surgir del irracionalismo: acabar con el monstruo de la pura razón, que diseccionaba, analizaba, agotaba todo. Sin embargo, de ningún modo dicho irracionalismo desemboca en la verdad. Refutando ambos errores, el A., de manera concisa pero clara, nos muestra las bases de la verdadera y única filosofía, y a nuestro parecer la única digna de llevar este nombre, la realista, que se hiere con toda la fuerza que da la verdad frente a las dos grandes corrientes filosóficas que dominan nuestro tiempo: la racionalista y la irracionalista.

Queremos agregar una reflexión final. El mal que aqueja al mundo moderno es grave, de hondas raíces, como es la corrupción del pensamiento. En el centro de esta corrupción del pensamiento se cobija un pecado, el pecado de soberbia, el "non serviam". Desde un comienzo, la inteligencia humana, tentada por el demonio arrogante, no quiso obedecer al ser, no quiso dejarse ceñir por el ser. El hombre resolvió convertirse en la medida del ser, y no sólo en su medida sino incluso en su creador. Y aquí vino la paradoja: esta inteligencia exaltada hasta autoconsiderarse "diosa razón", cayó de su pedestal, y cayó muy bajo, hasta el punto de poner el instinto sobre ella; más aún, con el materialismo marxista no será más que una elaboración superior de la materia. Es este momento del drama de la inteligencia el que estamos viviendo, el momento de la abdicación total de la inteligencia. Ello es grave, ya que la abdicación de la inteligencia no es sino la abdicación del hombre, porque, justamente, lo que hace que el hombre sea hombre y se diferencie de los animales es su inteligencia y su racionalidad, como admirable y sencillamente lo dice Santo Tomás en el art. 1 de la I-II.

El A. termina su prólogo pidiendo un retorno al sentido común si es

que no queremos ver cómo se destruye la filosofía. Digamos más: se requiere con urgencia un retorno a la humildad y a una humildad profunda sólo alcanzable con la ayuda de la fe sobrenatural, de una fe que sane e ilumine nuestra inteligencia, mostrándonos mejor la realidad de Dios y la nuestra propia. A grandes males, grandes remedios. A una razón empecinada en el orgullo a pesar de verse pisoteada y puesta como furgón de cola, sólo la remedia una inteligencia iluminada por la fe y fundada en la humildad. Porque ¿qué es la humildad sino andar en la verdad?

ROBERTO JUAREZ VILLEGAS

Seminarista de la Arquidiócesis de Mendoza, 2º Año de Teología.

DOMINGO RAMOS-LISSON, **Espiritualidad de los primeros cristianos**, Rialp (colección Nebli), Madrid, 1979, 323 pgs.

La primera época de la Iglesia, con ese clima de heroísmo y sencillez, de pobreza, fraternidad e inminencia de martirio, tiempo de cristianos entre leones, siempre ha despertado interés, mezcla tal vez de curiosidad histórica y de nostalgia.

Por su parte, la Iglesia persiste en mostrarnos como ejemplares —contra toda ley de progreso indefinido— a cristianos del siglo II y III. Y este colmo de retrogradismo provoca un eco de entusiasmo entre sus hijos y hasta en no pocos editores, que sin tantos preconceptos reconocen en la primera comunidad cristiana un paradigma para los siglos. En la génesis, ya está el ser. Sin caer tampoco —error y miseria protestante— en el desprecio de la riqueza de estos católicos siglos posteriores. La Iglesia Peregrina avanza: ni se queda en la estación, ni se sale de la vía.

Y así como en Jesucristo Fundador, Sol Invicto, tenemos todo: el Camino, la Verdad, la Vida, así en los que lo oyeron y tocaron, siguieron e imitaron, tenemos los más cercanos resplandores de ese Sol: resplandor de sabiduría, de fortaleza martirial, de ca-

ridad unitiva, de firmeza en la fe recibida y hecha carne que caracteriza a aquellos pastores y fieles, como Juan y Clemente, Pablo, Ignacio y Orígenes, Ireneo y Cipriano, Atanasio y tantos otros.

Adentrarse en ellos es conocer más a Jesucristo. Es también, quizás, encontrarse uno mismo en el modelo más personal y propio. Y es, seguramente, recibir el impulso de ejemplos poderosos.

Para ello, nada mejor que la lectura de este libro, donde se recopilan textos de más de veinte autores —los más significativos— que resplandecen en la Iglesia durante la época que corre desde la redacción de los Hechos de los Apóstoles hasta la publicación de la "Vita Antonii". El lector exigente podrá completar esta última obra en su versión íntegra (Cuadernos Monásticos, 33-4). Y si desea un panorama patristico más amplio podrá recurrir a la Patrología de Quasten (BAC, 2 vol.) así como a los flamantes volúmenes de Ed. Patria Grande (publicaciones por temas) y de Ed. Lumen (col. Ichthys).

JORGE BENSON

Diácono de la Arquidiócesis de Paraná, 4º Año de Teología.

JOSE GAZULLA Sch. P., Fue crucificado, Difusión, 1979, 194 pgs.

Los cristianos estamos en la tierra para imitar a Nuestro Señor Jesucristo, tanto en sus misterios de gozo como en los dolorosos, para alegrarnos con El de los gloriosos en el cielo. No hay otro camino: para llegar a la visión de Dios hemos de cargar con la cruz y hacer el camino del Calvario, de modo que al término de esta vida, desde la cruz, podamos decir: "Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu".

El libro del P. Gazulla hace la historia y expone la doctrina de la Redención. Su desarrollo es claro y ordenado, con un estilo sobrio y directo. A partir de la Sagrada Escritura y la Tradición, el A. nos pone en vivo

contacto con la persona de Nuestro Señor, considerado en los principales momentos de su vida, desde la elección de los apóstoles hasta su gloriosa Resurrección. Sus fuentes bibliográficas: los Santos Padres, Santo Tomás de Aquino, A. C. Emmerich, Garrigou Lagrange, Enciclopedia de la Religión católica, Cabodevilla, Riccioletti, Fulton Sheen, nuestro Padre Castellani..., autores que prueban la ortodoxia del A. y su libro.

La primera parte de la obra presenta a **Jesús de Nazareth**, teniendo en cuenta sobre todo los preanuncios de su Pasión. Describe la figura de San Juan Evangelista, el íntimo del Salvador, último en dejarle luego de morir en la cruz y primero en ir a ver el sepulcro vacío; de San Pedro, especialmente en su confesión: "Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo"; de San Pablo, celoso predicador de la fe y de Cristo Crucificado.

La figura de Jesús, enviado del Padre, queda resaltada con características tan singulares que de ellas resulta claramente que es Dios mismo encarnado. Su santidad adquiere el gran resplandor propio de aquel que no conoció el pecado; sus milagros manifiestan de manera palmaria su divinidad. Y la palabra "cruz", que con tanta frecuencia sale de los labios de Jesús, simbolizando la necesidad ineludible de la abnegación: "Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome cada día su cruz y sígame".

En esta sección entra en escena Judas, apóstol y traidor, el reverso horrible de la cruz, quien habiendo perdido el amor y la confianza, acabó por perder la fe.

Con la **despedida** comienza la segunda parte. La Última Cena está en estrecha relación con la Cruz. "Este es mi cuerpo; esta es mi sangre". Comed y bebed, expresión de sacramentalidad y de sacrificio. La Santísima Eucaristía es ya desde el comienzo una renovación incruenta del Sacrificio de la Cruz. Y luego la Pasión que es gloria del Hijo de Dios por las virtudes que en ella ejercita (paciencia, fortaleza, humildad...) y porque no le ha sido impuesta por ninguna

necesidad ni voluntad extraña, sino que va a ella libérrimamente.

La tercera parte lo muestra a Jesús **en manos de sus enemigos**. El Señor pasa por diversos tribunales: el de Anás; el del Sanedrín; el de Caifás ante el cual afirma su dignidad mesiánica y su divinidad, profetizando que un día vendría del cielo, sobre las nubes, para juzgar a quienes ahora lo condenan; el de Pilatos ante quien no temió proclamar: "Yo soy Rey". Resultado de este desfile ante tan diversos tribunales: el Señor es condenado a muerte. Los judíos, los griegos y los romanos se burlaron de El. Sin embargo un día caerían de rodillas ante esa misma cruz, precisamente donde Pilato escribiera: "Jesús Nazareno Rey de los judíos" en los tres idiomas de la universalidad.

En la cuarta parte se describe el **Via Crucis**. Simón de Cirene, las mujeres, los dos ladrones, la Santísima Virgen al pie de la Cruz, "Tengo sed" y la frase del desenlace: "Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu". El A. no omite la transfixión del Señor por parte del soldado que provocó el simbólico y misterioso brotar del agua y de la sangre. Completa esta parte el misterio de la sepultura y la ulterior resurrección. Vida y doctrina por un lado y resurrección por otro, se complementan de tal forma, que ninguna de ellas tiene sentido sin la otra.

Tras estos análisis históricos, el A. dedica la última parte a lo que llama el **lenguaje de la teología**. La redención aparece como la reedificación del hombre, su medicina y resurrección, su paga, expiación, satisfacción y reconciliación.

Jesús como Sacerdote, por ser Dios y hombre, primogénito de todas las creaturas, cabeza de la humanidad, realizó el sacrificio nuevo y definitivo que la Sagrada Escritura nos presenta sin género alguno de mistificación. Jesús es el cordero destinado al sacrificio, y sacrificado efectivamente en el altar de la Cruz.

Es cierto que aunque la cruz ha librado al hombre del cautiverio del demonio, éste sigue tentando al hombre. Pero Nuestro Señor Jesucristo ha

puesto al descubierto sus asechanzas; ha robustecido nuestra fe, esperanza y caridad.

Este libro debe ser leído, meditado y puesto en obra por todos aquellos que desean ser auténticos cristianos. La salvación no se dará sino por la Cruz. Es ésta la única escala que lleva al cielo. La Cruz de Cristo sigue siendo el centro del mundo y de la historia. En torno a ella se arremolinan hoy como ayer, distintos personajes, amigos o enemigos, con los mismos sentimientos de entonces, como si fuéramos los hombres de esta generación los actores de aquella tragedia. Los incrédulos siguen escarneciéndolo y condenándolo a muerte; los creyentes, superando el escándalo de los primeros momentos, siguen amándolo y adorándolo.

Pareciera que desde hace veinte siglos no hubiese existido alguien más merecedor de execración, por un lado, y de veneración, por otro, que Jesús Crucificado.

DANIEL BECERRA

Seminarista de la Arquidiócesis de Mendoza, 3er. Año de Teología.

MONS. JOSE MARIA CARO, El misterio de la Masonería, Nuevo Orden, Buenos Aires, 1978, 382 pgs.

Bienvenida esta reedición de la célebre obra de Mons. Caro, Cardenal Arzobispo que fue de Santiago de Chile. Cuando Caro escribió su libro, ningún católico serio dudaba que tras el accionar de las logias se ocultaba la obra del Adversario de Cristo y de su Iglesia. Contaba para ello no sólo con numerosos documentos del Magisterio (cf. pp. 347-65), sino también con abundante bibliografía sobre el tema, debida a la pluma de eminentes eclesiásticos. Recordemos, a modo de ejemplo, los trabajos de Mons. Leon Meurin ("Simbolismo de la Masonería" y "Filosofía de la Masonería"), Mons. Jouin ("Revue Internationale des Sociétés Secrètes", "Le péril juéo-maconnique"), Mons. de Segur ("Los francmasones"), Mons. A. Fara

("Discurso sobre el secreto de la FM"), el P. Serra y Causa ("Los Judíos y la Masonería"). Incluso el 20-II-57 el Episcopado Argentino publicaba una firme pastoral conjunta sobre la Masonería.

El libro del apóstata húngaro T. Nagy ("Jesuitas y masones") abrió el camino para un período de confusión sincretista, caracterizado por una crítica acerba de la anterior "intolerancia" eclesiástica, por parte de sectores reducidos pero activos, que contaban —y cuentan— con el favor y la promoción de cierta prensa (Mons. Méndez Arceo, Mons. Pézeril, el P. Riquet, Alec Mellor, etc.). Mons Graber (en "Athanasius und die Kirche unserer Zeit") ha denunciado el peligro de esta ofensiva, que nada añade a las viejas tesis del ex-abbé Roca y su sinarquismo decimonónico, pero que se disfraza mejor y encuentra desusada permeabilidad en variados ambientes católicos.

Vale la pena por eso releer a Mons. Caro. Nada esencial ha cambiado en la Masonería que él nos presenta, tanto en lo que se expone acerca de la naturaleza como de la doctrina de la misma y de su relación con otras sectas. Sólo los medios de acción se han vuelto más sutiles e insidiosos. Se trata de un estudio serio, honesto y bien documentado. Resulta importante señalarlo, porque en lo que a las sociedades secretas se refiere el famoso impostor Leo Taxil ha tenido una abundante sucesión de mitómanos, fabuladores y charlatanes, por cuya culpa no son pocos los que se resisten a tomar en serio la denuncia del peligro masónico.

Para completar y actualizar este tratado, podemos recomendar los libros de los PP. Virgilio Filippo ("Imperialismos y Masonería") y Aníbal Rottjer ("La Masonería en la Argentina y en el mundo"). También se puede indicar como obras serias y de primera calidad las de Henri Coston ("La República del Gran Oriente"), Leon de Poncins ("La F. . . M. . . d'après ses documents secrets"; "Christianisme et Franc-Maçonnerie") y la obra recién aparecida de Jacques Ploncard d'Assac, "Le secret des Franks-Maçons",

cuya traducción al castellano nos parecería de suma conveniencia. Todos estos autores cumplen la consigna que, refiriéndose a la Secta, daba León XIII a los católicos: "Arrancadle la máscara y mostradla tal como es".

P. ALBERTO EZCURRA

AMERICO A. TONDA, **Lo temporal y lo espiritual**, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Rosario, 1979, 77 pgs.

"El afanoso deseo de penetrar y descifrar el pensamiento de nuestros teólogos, canonistas y juristas, particularmente de los primeros, nos ha inducido a remontar la corriente de los siglos en ciertos enunciados del Derecho Público Eclesiástico Externo. Nos ha movido el intento de poner al descubierto el manantial de las ideas que, sobre todo a través de España y Francia, influyeron en la formación de los teólogos y canonistas que actuaron en las primeras décadas de nuestra vida independiente. Uno de ellos escribía en el Buenos Aires de 1822 que la Iglesia y el Estado no configuran dos sociedades distintas, sino las **'dos potestades que gobiernan un estado católico'**. ¿Cuál es el origen de esta concepción? ¿por qué vicisitudes ha pasado? ¿cuáles han sido sus derivaciones y consecuencias? A estas preguntas quisiéramos contestar en las páginas que siguen" (intr., p. 9).

El párrafo citado resume el intento del presente folleto: un aporte al gran tema de las relaciones entre lo temporal y lo espiritual. El A. desarrolla la materia a partir de la ciudad antigua (greco-romana) radicalmente fundada en lo religioso, donde lo espiritual era prácticamente inescindible de lo temporal. La aparición del cristianismo inaugura la distinción entre ambos campos, al enseñar que no todo el hombre se incluye en la ciudad sino que posee un residuo que la trasciende.

Esta concepción cristiana encontró sin embargo distintas aplicaciones a lo largo de la historia. Frente al omnipotente Estado Romano y su consiguiente persecución los cristianos

se sintieron como exiliados de la ciudad, situación que cambió substancialmente con la llegada de Constantino al poder y sobre todo de Teodosio. Advino luego la caída de Roma, con ocasión de la cual apareció esa obra magna no sólo de la teología de la historia sino también del tema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado como es "La Ciudad de Dios" de San Agustín, obra que está en el origen de ese gran edificio que fue la Cristiandad medieval, donde lo temporal quedó subordinado a lo espiritual, en cierta manera como un cuasi instrumento de lo sobrenatural.

Analiza luego el A. la reaparición histórica del Derecho Romano y la gran corriente del Galicanismo tanto parlamentario como clerical y regio. El absolutismo real de los Borbones entronca con el Febronianismo y el Josefianismo. Particularmente interesantes nos parecen las reflexiones del A. sobre el Iluminismo en España ya que esta corriente dice una especial relación con América y sobre todo con la concepción borbónica del poder en las Provincias de Ultramar.

Breve pero meritorio este trabajo del incansable estudioso argentino que es el P. Tonda, cuya lectura recomendamos a nuestros lectores.

P. ALFREDO SAENZ

AA. VV., **La Filocalia. De la oración de Jesús**, Lumen, Buenos Aires, 1979, 217 pgs.

Desde el siglo IV hasta nuestros días, la Iglesia Oriental ha venido desarrollando y practicando un modo de oración según un método que fue denominado "método hesicasta". Según algunos críticos, en el siglo XIII, un monje llamado Nicéforo, recogiendo los datos conservados hasta entonces, formuló dicho sistema en un folleto que apareció con el nombre de: "Método de la santa oración y atención". Este opúsculo cobró capital importancia para la doctrina y teoría del hesicismo ya establecido. No pasó medio siglo sin que el método fuese oficialmente sancionado en Oriente gracias al triunfo de las doctrinas he-

sicastas, defendidas particularmente por Gregorio Palamas (+ 1359).

Hesychia, en griego, significa reposo, tranquilidad. El hesicismo —corriente espiritual que hace consistir la técnica de la oración en la hesychia— insiste en el silencio, el retiro, el alejamiento del mundo y la contemplación. Desde su origen busca el principio y fundamento de un nuevo método de oración, y una vez que lo halla lo reviste de una "técnica" contemplativa muy en consonancia con el mismo espíritu oriental que lo dio a luz. Tan grande fue su influencia que hablar de hesicismo y de la "oración de Jesús" era decir lo mismo.

La "oración de Jesús" es un término propio de la espiritualidad bizantina que designa la invocación del nombre de Jesús. Decir "oración de Jesús" es igual a decir "oración a Jesús".

Al mismo tiempo que nació la corriente de espiritualidad hesicasta, hizo su aparición la primera Filocalia de que se tiene noticia. San Basilio y San Gregorio Nacianceno bautizaron con este nombre a una antología o selección de textos ascéticos y místicos, escogidos de los escritos de Orígenes.

A partir de esta primera Filocalia, lo que recogen las diversas filocalias es principalmente una tradición, una herencia de vida espiritual transmitida a lo largo de la historia por la acción del Espíritu Santo. Y es la misma tradición la que considera como fin normal de la vida cristiana lo que se complace en llamar la "deificación" del hombre. Allí culmina el camino de la hesichia y la bendición del Padre espiritual que aparta los peligros, las ilusiones y los desvíos.

En 1782 apareció, con el título de Filocalia, una selección de textos de Padres Orientales que vivieron desde el siglo IV al XV. En este libro se trata de la vida hesicasta y de la oración de Jesús, llamada también "oración del corazón".

La Editorial Lumen, en este volumen de la nueva biblioteca Ichthys, nos presenta los principales pensamientos de aquellos Padres acerca de la oración de Jesús.

En los famosos "Relatos de un peregrino ruso" encontramos una buena explicación de lo que es esta plegaria y su método. Allí leemos que un intendente de pueblo le dice al buen hombre:

"He visto este libro —la Filocalia— en la casa de nuestro Cura, cuando yo vivía en Vilna, pero he oído decir que contiene extrañas recetas y unos procedimientos de oración inventados por algunos monjes griegos, a imitación de los fanáticos de la India y Bokara... Hay que orar, simplemente, para cumplir un deber hacia Dios; al levantarse, hay que rezar el Padrenuestro como Cristo lo enseñó, y esto es todo para el resto del día".

Y el peregrino contesta: "No han sido simples monjes griegos los que lo han escrito, sino antiguos y venerables personajes... Los monjes de la India y de Bokara han sacado de ellos la técnica de la oración del corazón, pero la han arruinado y desfigurado... En la Filocalia, todas las enseñanzas sobre la oración están sacadas de la Palabra divina, de la Santa Biblia, en la cual Jesucristo, que ordenó rezar el Padrenuestro, **afirmó que era necesario orar sin cesar**, diciendo: 'Ama al Señor tu Dios con todo tu corazón, con todo tu espíritu; vosotros estáis en mí, y yo en vosotros'...".

Agradecemos a los editores y al que dirige la presente Colección por la entrega de este primer libro y esperamos que con la ayuda de Dios nos sigan ofreciendo todas las obras de espiritualidad que con tanta magnanimidad tienen pensado editar.

DANIEL RODRIGO

Seminarista de la Diócesis de San Justo, 1er. Año de Teología.

J. M. BOCHENSKI, ¿Qué es autoridad?, Herder, Barcelona, 1979, 154 pgs.

"Vivimos en la época de la autoridad". Con estas palabras justifica Bochenki el cometido de su obra. No la hace menos necesaria el "pesado lastre de ambivalencia y confusión" que comportan gran cantidad de palabras en nuestra época, entre ellas el

término "autoridad". Pretende el fraile dominico ofrecer un trabajo de investigación básica o filosófica; o mejor, "un análisis lingüístico de índole lógica, sobrio y escueto". Aun cuando se observa algún recurso a los campos de la psicología y de la sociología, siempre es de un modo marginal. El núcleo esencial de sus reflexiones se ubica más bien en el dominio de la denominada "filosofía analítica". Esta comporta un análisis lingüístico y, sobre todo, una lógica aplicada o análisis lógico. Sería, en palabras del A., una "introducción a la lógica de la autoridad".

Describiendo la estructura fundamental de la autoridad, Bochenki considera que designa una propiedad, pero principalmente una relación. Esta relación es ternaria, pues se establece por tres términos: un "portador", o aquel que tiene la autoridad; un "sujeto", o aquel que reconoce tal autoridad en el portador; y un "ámbito", o campo en el cual puede ser ejercida tal autoridad. Tras considerar cada término en particular con bastante claridad, analiza las propiedades de la autoridad en general y establece que la autoridad es una relación lógica no unitaria, que media entre dos individuos reales y una clase de formaciones ideales. En ningún ámbito, afirma, puede alguien ser autoridad para sí mismo y sólo Dios es portador de la autoridad respecto de todos los sujetos y en todos los ámbitos. Por último, el portador de una autoridad abusa de la misma cuando pretende ejercerla sobre un sujeto determinado o en un ámbito para los que su autoridad es infundada.

A continuación el A. ofrece una clasificación de las especies de autoridad. Hay, dice, dos tipos de autoridad: la autoridad epistemológica, o del saber, y la autoridad deontológica, o del superior. Se detiene en cada una de ellas, intercalando en la presentación de la primera una somera crítica al racionalismo que niega toda autoridad del saber. Al tratar de la segunda, hace una breve referencia a la autoridad-grupo y analiza más extensamente el tema de la delegación de la autoridad. Distingue dos especies de autoridad deontológica: la au-

toridad de sanción, o aquella que es acatada por temor al castigo, y la autoridad de solidaridad, la cual se acepta en conformidad y para el logro de algún fin común.

Tomando ocasión de la materia anteriormente tratada, el A. pasa luego a analizar, con mucho menos orden y claridad, los conceptos de libertad, tolerancia y anarquía. Termina su libro con un capítulo dedicado al tema de la autoridad y la fe. Aquí tampoco se ve claro lo que intenta explicar. Por el contrario, causa cierta extrañeza su crítica algo irrespetuosa a la doctrina de San Ignacio de Loyola sobre la autoridad y la obediencia. Creemos que el santo no tuvo la pretensión de elaborar una doctrina filosófica ni mucho menos. Su fin fue poner las bases para que su Compañía, recién fundada, tuviese la debida disciplina religiosa, la paz y, sobre todo, la caridad que necesita toda agrupación humana con fines sobrenaturales.

Es de alabar en el estilo de esta obra las proposiciones, que constituyen una especie de resumen esquemático y dan mayor orden y claridad al libro. Sin embargo, se podría objetar cierta falta de precisión en algunos términos (que podría ser falla de la traducción), así como el recurso a palabras de muy poco carácter filosófico. Por otro lado, algunos esquemas geométricos que pretenden ilustrar las proposiciones, aportan más oscuridad que luz y confieren pesadez a la obra. Creemos asimismo que, así como el A. analizó brevemente el tema autoridad y fe, hubiera sido muy útil y de gran interés una alusión al pensamiento de la Iglesia en su doctrina social sobre este tema, y algunos nombres de documentos pontificios donde se lo pudiera encontrar más ampliamente tratado. Sin embargo, pensamos que, en conjunto, este libro puede dejar diversas ideas válidas sobre el tema y aclarar no pocas confusiones. Constituye, en última instancia, una buena introducción a la lógica de la autoridad.

OSCAR PEÑA

Seminarista de la Arquidiócesis de Mendoza, 1er. Año de Teología.

ALBERTO BOIXADOS, Siembra de silencio, Emecé, Buenos Aires, 1979, 298 pgs.

Poca gente rescata hoy su tiempo del "desorden por hipnotismo" de la T.V. Y, de los que aún saben leer, la gran mayoría no trasciende la novela, y allí agotan su magra vida intelectual.

También es cierto que del fárrago de novelas tan publicitadas como sospechosas (ayer "Papillon", hoy "Raíces", etc.), emerge de vez en cuando alguna, por propio valer. Pues bien, aquí hay una... Muy buena, muy argentina, muy de hoy. Porque —más allá de detalles mejorables— es literatura que remonta en respingos de genio a la poesía más sugestiva; porque hay amor a lo más típicamente nuestro —en el campo, en la ciudad—; porque vive dramas y alegrías muy actuales, y todo ello bañado en un contagioso adentrarse en el silencio, un silencio restaurador.

El Autor de "Cartas de Viaje" es rico en vivencias peregrinas como para describirnos sucesivas escenas en cuadros americanos, europeos, e incluso asiáticos. Amante de la música, y de la música mejor, nos hace recorrer esos lugares permitiéndonos percibir en sus bellezas un ritmo misterioso, sólo audible para quienes saben callar. En tal difícil arte esta novela es toda una iniciación. Y si toman aquí parte, en apacibles o agitados contornos, las tragedias de la frivolidad diplomática, de la rebeldía guerrillera, del vacío de Dios, del sustituto de la droga, del pseudoespiritualismo oriental, etc., lo es al modo de un oportuno conjunto de sombras que hacen resaltar más luminosamente el valor oculto de ese olvidado silencio musical; silencio misterioso que late en una naturaleza que es aquí poéticamente contemplada; poética y religiosamente, pues es puente hacia una belleza, armonía y música más altas todavía.

A don Cruz, hombre de la tierra, cede el A. el papel de mistagogo. A don Cruz, que es decir a las cosas, las cuales claman, con la serenidad de

nuestros cerros, con la perseverancia de los arroyos que les dan vegetación y traducen su canto, la vuelta a la tierra. Que no es lo mismo que volver alguna vez al campo, y menos aún turismo. Se trata de un volver íntimo, ontológico; un volver al ser... al ser capaz de escuchar —en un silencio reconquistado— lo que la tierra canta y mide, lo que enseña, como por boca de esos gauchos Cruz que a veces, por gracia, todavía se encuentran. De esos que cuando hablan —poco— dicen "verdades que son como las flores del silencio" (p. 185).

JORGE BENSON

Díacono de la Arquidiócesis de Paraná, 4º Año de Teología.

JULIAN MARIAS, Problemas del Cristianismo, BAC, Madrid, 1979, 140 pgs.

En esta pequeña obra el A. se refiere a algunas cuestiones actuales que atañen al ámbito de lo religioso. Evidentemente no es ni pretende ser un estudio profundo y exhaustivo de los problemas que hoy aquejan al cristianismo. "El núcleo de la cuestión es, a mi juicio, que el cristianismo tiende a no funcionar primariamente como **religión**, sino como otras cosas que 'también' es (o puede ser): moral, ideología, interpretación de la realidad, principio de convivencia, fundamento de una sociedad, instrumento de poder... Con enorme frecuencia se pierde la perspectiva justa de la fe" (p. 5).

J. M. denuncia una especie de "vacío teológico" que advierte en vastos sectores de la Iglesia. Esto acaece, según el A., en un plano muy profundo, ya que afecta incluso a la significación religiosa del misterio de la Trinidad, misterio central de cristianismo, "de la cual no queda más que la mención nominal de las tres Personas" (p. 8). La primera Persona, el Padre, "tiende a hacerse abstracto e impersonal en la mente de nuestros contemporáneos" (p. 9). La Persona del Hijo, ya que no puede caber acá la "despersonalización" por la evi-

dencia que nos ofrece el hecho de la Encarnación del Verbo, queda también desvirtuada al cargarse excesivamente el acento en su humanidad mientras "se relega a un fondo inoperante (aunque no negado) su divinidad" (ibid.). Esta tendencia, de fondo herético, no es nueva en la Iglesia. Baste con recordar la herejía del arrianismo y su negación de la divinidad de Cristo. Es muy difícil inventar una **nueva** herejía (aunque esta afirmación suene desconsoladora a los evolucionistas oídos de los que consideran que todo está "superado", incluso las viejas herejías). Por último, las referencias al Espíritu Santo, "el gran desconocido" de nuestra época, como titula Royo Marín a su reciente libro, "no pasan de algunas vaguísimas alusiones metafóricas" (p. 10).

Frente a esta situación tan apremiante en la que se ve desvirtuado el núcleo mismo de nuestra fe, como es el misterio de la Santísima Trinidad, a partir del cual se nos hacen inteligibles los otros misterios (Encarnación, Maternidad divina de la Santísima Virgen, Redención, etc.) ¿qué propone el A.? La respuesta la dan los siguientes capítulos. Será ante todo necesario restaurar el concepto mismo del hombre, ya que "la crisis religiosa de nuestro tiempo consiste, antes que en una perturbación de la relación del hombre con Dios, en una múltiple mutilación de la realidad humana" (p. 16) como si el hombre fuera sólo espíritu o sólo cuerpo.

El A. señala hasta qué punto el hombre de hoy no acepta la "inseguridad" del más allá, por el hecho de haberse instalado en lo transitorio: el mundo. De ahí que haya perdido todo su sentido el binomio salvación-condenación, como las dos únicas posibilidades escatológicas de su destino trascendente; hoy "parece una 'desconsideración', casi una 'descortesía' o una falta de tacto hablar de que alguien pueda condenarse —y, por tanto, de que pueda salvarse: ¿de qué? —. Nada ha debilitado más que esto la esperanza en la otra vida" (p. 18). Al no poder soportar el horizonte de la vida ultraterrena, que se le hace "incierto", el hombre de nuestro tiem-

po "a la inseguridad prefiere cualquier cosa, incluida la aniquilación" (p. 20).

En ulteriores capítulos, el A. redonda sobre el mismo tema, especialmente en el que titula: "Este mundo y el otro". Marías observa cómo en la segunda mitad del siglo XX se ha acrecentado de manera progresiva la interpretación **intramundana** de la religión. El "otro mundo" se diluye y "la religión tiende a convertirse en economía, sociología, política, psiquiatría" (p. 23). Compartimos plenamente el pensamiento del A. cuando dice: "Hay un hecho —un enorme hecho histórico— y es que los sacerdotes, en su inmensa mayoría, son muy vulnerables" (p. 24); pero con la misma intensidad con que adherimos a su contundente afirmación, nos separamos de la causa que cree encontrar para dicha vulnerabilidad en la formación de los sacerdotes: "La enseñanza en los seminarios se ha reducido, con contadas excepciones, a un enquistamiento en formas de escolástica que dejó de ser creadora a mediados del siglo XIV" (ibid.). No tuvo el clero, escribe J. M., suficientes "anticuerpos" para defenderse contra el ataque moderno, y su enquistamiento en la escolástica le "ha significado **la pérdida del mundo**" (p. 25). Reconozcamos que pudo haberse dado en algunos casos una enseñanza escolástica anquilosada y libresca, inepta, por cierto, para enfrentar los grandes problemas de nuestro tiempo. Sin embargo no es justo incluir en el término "escolástica" a esta enseñanza degradada. Nos cuesta creer que el A. no haya leído la admirable Encíclica de Pío XII "Humani Generis", donde entre otras cosas se dice: "Fácilmente se comprenderá por qué la Iglesia exige que los futuros sacerdotes sean instruidos en las disciplinas filosóficas, según el método, la doctrina y los principios del Doctor Angélico, puesto que la experiencia de muchos siglos conoce perfectamente que el método y el sistema del Aquinate, se distinguen por su singular valor".

A nuestro juicio, la incapacidad para enfrentar la grave crisis que nos sacude, no proviene en modo alguno de la "formación escolástica" que se

da en los Seminarios, sino primordialmente de una mal entendida "apertura al mundo", un intento desesperado por no perder "el tren de la historia" mediante la aceptación sin discernimiento de "los signos de los tiempos" como son el liberalismo y el marxismo, que se quiere compatibilizar con el cristianismo en extraño maridaje. Creemos que actualmente está sucediendo algo similar a lo que pasó en Francia durante la Revolución Francesa, según lo relata Calderón Bouchet: "En el s. XVIII no abundaban los teólogos en estado de defender con eficacia la tradición frente al ataque de la Ilustración". Por ello "resultaba sumamente difícil apelar a una tradición, cuando sus mismos representantes se sentían inapelablemente superados por las Luces".

El A. dice que no hay que cerrar las puertas al pensamiento moderno. Obviamente, sería injusto obrar así. Pero no nos tentemos y digamos como aquellos que denuncia Mario Sacchi: "Así como Santo Tomás supo adaptar la filosofía de Aristóteles a la teología del s. XIII, así debemos ahora aprovechar la filosofía de Kant, de Hegel y de Heidegger —pensadores más próximos a la problemática presente— para incentivar las respuestas teológicas exigidas por el momento actual de la humanidad". En el Seminario se debe, por cierto, enseñar los autores modernos pero con el debido discernimiento, a la luz de la razón, de la teología perenne y del Magisterio de la Iglesia.

Otros muy diversos temas —cuestiones fronterizas— son tratados por el A. Por ejemplo, la actitud que debe tener el cristiano en su trato con el no cristiano para evitar lo que J. M. llama "el cinismo de la fe" y le exige "por muy firme que sea su certidumbre personal, presentar como incierto lo que para otros muchos hombres lo es" (p. 56). Asimismo el problema del divorcio, proponiendo no una actitud combativa frente a la legislación que en muchas naciones lo va introduciendo, sino más bien destacando "las razones —religiosas y simplemente humanas— que justifican el matrimonio indisoluble" (p. 59). Dedicamos también alguna página al tema

del aborto: si bien afirma que "la aceptación social del aborto es lo más grave moralmente que ha ocurrido, **sin excepción**, en el siglo XX", dice asimismo que "la ilicitud del aborto nada tiene que ver con la fe religiosa, ni aun con la mera creencia en Dios; se funda en meras razones **antropológicas**, y en esta perspectiva hay que plantear la cuestión" (p. 62).

En otros diversos puntos no podemos dejar de señalar nuestra divergencia, por ejemplo cuando se refiere con cierta ligereza al poder temporal del Papa; cuando juzga de manera poco positiva la Cristiandad medieval; cuando se pronuncia con cierta superficialidad sobre la Inquisición, y especialmente sobre la actitud de la Iglesia desde la Reforma donde, según el A., "el temor al error ha predominado en ella sobre el amor a la verdad" (p. 89).

Interesantes nos resultan sus análisis acerca de la crisis vocacional. Sin embargo no nos parecen especialmente felices sus consideraciones sobre el celibato. Según el A. no es "inteligente cerrar la puerta" al matrimonio de los sacerdotes (cf. p. 82). Más bien creemos que es el A. quien

carece de la "inteligencia" del misterio del celibato, desconociendo su verdadero sentido esponsalicio, tan marcado en la tradición de la Iglesia y resaltado últimamente por los Papas Pablo VI y Juan Pablo II. No debemos, por lo demás, maravillarnos demasiado de esta objeción tan extendida ya que fue el mismo Jesucristo quien, después de haber presentado a sus discípulos el ideal de la renuncia al matrimonio "por el reino de los cielos" añadió aquellas palabras tan significativas: "El que pueda entender, que entienda" (Mt. 19,12).

"Problemas del Cristianismo" es un libro escrito por un pensador sagaz (no nos animamos a llamarlo "filósofo" como a veces se lo denomina). No pocas de sus observaciones son muy atinadas y valientes. Sin embargo se advierte en Julián Marías la falta de una formación escolástica que le impide discernir y distinguir como corresponde en problemas tan trascendentes como los tratados en esta obra.

ERNESTO PALERMO

Seminarista de la Arquidiócesis de Paraná, 2º Año de Teología.

MIKAEL

Revista del Seminario de Paraná

Casilla de Correo 141 - 3100 PARANA (Entre Ríos) - ARGENTINA

PRECIOS DE 1980

Suscripción ordinaria (números 22, 23 y 24)	\$ 30.000
Suscripción de apoyo	\$ 50.000
Suscripción extraordinaria	\$ 100.000
Suscripción de estudiantes	\$ 20.000
El ejemplar	\$ 12.000
El ejemplar atrasado (Nros. 1, 2, 3, 4, 5, 6 y 10 agotados) \$	12.000

Cheques y giros a nombre de:

REVISTA SAN MIGUEL

CASILLA DE CORREO 141

3100 PARANA

PROVINCIA DE ENTRE RIOS

ARGENTINA

Libros Recibidos

- TONDA Américo A., **Lo temporal y lo espiritual**, Instituto de Historia de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la U.C.A., Rosario, 1979, 77 pgs.
- GARCIA DE HARO Ramón, **La conciencia moral**, RIALP, Madrid, 1978, 194 pgs.
- TERAN Sisto, **Santo Tomás, poeta del Santísimo Sacramento**, Universidad del Norte "Santo Tomás de Aquino" (Católica de Tucumán), San Miguel de Tucumán, 1979, 272 pgs.
- AA. VV., **Bibliografía teológica comentada del área iberoamericana. Año 1977**, Instituto superior evangélico de estudios teológicos de la asociación interconfesional de estudios teológicos, Bs. As., 1978, 637 pgs.
- AA. VV., **Pequeña antología de Maipú**, 4a. ed., Instituto Nacional Sanmartiniano, Buenos Aires, 1978, 46 pgs.
- AA. VV., **San Martín y la cultura**, 5a ed., Inst. Nac. Sanmartiniano, Bs. As., 1978, 62 pgs.
- Documentos, **El Sable del General San Martín**, Inst. Nac. Sanmartiniano, Bs. As., 1978, 47 pgs.
- Documentos, **Renunciamentos del Capitán General Don José de San Martín a la gloria, al poder y a la riqueza**, 6a ed., Inst. Nac. Sanmartiniano, Bs. As., 1978, 91 pgs.
- EMANUEL Dante, **Breviario de la vida, ideales y muerte del Gral. San Martín**, Inst. Nac. Sanmartiniano, Bs. As., 1979, 50 pgs.
- ESPEJO Cnel. Gerónimo, **Apuntes históricos sobre la Expedición Libertadora al Perú. 1820**, 2a ed., Inst. Nac. Sanmartiniano, Bs. As., 1978, 59 pgs.
- MITRE Bartolomé, **Las cuentas del Gran Capitán**, Inst. Nac. Sanmartiniano, Bs. As., 1979, 24 pgs.
- OLAZABAL Cnel. Manuel de, **Episodios de la Guerra de la Independencia**, 2a ed., Inst. Nac. Sanmartiniano, Bs. As., 1978, 68 pgs.
- OLMOS ZARATE Julio, **Las seis rutas sanmartinianas**, 2a ed., Inst. Nac. Sanmartiniano, Bs. As., 1978, 19 pgs.
- OTERO José Pacífico, **La Revolución de Mayo y su influencia en América y otras páginas sanmartinianas**, Inst. Nac. Sanmartiniano, Bs. As., 1978, 70 pgs.
- NEYRA Juan Carlos, **Introducción criolla al Martín Fierro**, Huemul, Bs. As., 1979, 114 pgs.
- CARO Mons. José María, **El misterio de la Masonería**, Nuevo Orden, Bs. As., 1979, 382 pgs.
- AA. VV., **La contaminación ambiental**, OIKOS, Bs. As., 1979, 330 pgs.
- CASTELLANI Leonardo, **Catecismo para adultos. 16 lecciones sobre el Verbo Encarnado**, Grupo Patria Grande, Bs. As., 1979, 189 pgs.
- PLONCARD D'ASSAC Jacques, **Le secret des Franc-Maçons**, Ed. de Chiré, Chiré-en-Montreuil, 1979, 267 pgs.
- ALVAREZ GOMEZ Jesús cfm, **Manual de Historia de la Iglesia**, Claretiana, Bs. As., 1979, 317 pgs.
- ORBE Antonio, **Oración sacerdotal. Meditaciones sobre Juan 17**, EDICA (BAC), Madrid, 1979, 413 pgs.
- POZO Cándido, **María en la Escritura y en la fe de la Iglesia**, EDICA (BAC popular), Madrid, 1979, 170 pgs.

- ALTAMIRANDO Pedro, **Aparición de Jesucristo camino de Emaús**, Rialp (fac-símiles), Madrid, 1979, 53 pgs.
- BERGLAR Peter, **Metternich, conductor de Europa**, Rialp, Madrid, 1979, 175 pgs.
- BRENTANO Franz, **Sobre la existencia de Dios**, Rialp, Madrid, 1979, 474 pgs.
- KRIEDEL Annie, **¿Un comunismo diferente?**, Rialp, Madrid, 1979, 233 pgs.
- RAMOS-LISSON Domingo, **Espiritualidad de los primeros cristianos**, Rialp, Madrid, 1979, 323 pgs.
- SECO SERRANO Carlos, **Alfonso XIII y la crisis de la Restauración**, 2a. ed., Rialp, Madrid, 1979, 281 pgs.
- BLANK Josef, **El Evangelio según San Juan. Tomo segundo. Cap. XIII-XVI**, Herder, Barcelona, 1979, 297 pgs.
- BOROS Ladislaus, **Ser cristiano hoy**, Herder, Barcelona, 1979, 135 pgs.
- BOROS Ladislaus, **Decisión liberadora. Los Ejercicios de San Ignacio, en su dimensión actual**, Herder, Barcelona, 1979, 214 pgs.
- MONTEJANO Bernardino, **La Universidad**, Ghersi, Bs. As., 1979, 201 pgs.
- KLIMOV Alexis, **Nicolás Berdiaev. Introducción a su vida y obra**, Lohlé, Bs. As., 1979, 201 pgs.
- EQUIPO DE PASTORAL "IBARRETA-FONTANA" (FORMOSA), **Somos la familia de Dios. Celebraciones de la Palabra. Vol. I. El Reino de Dios está cerca (Adviento-Navidad)**, Claretiana, Bs. As., 1979, 103 pgs.
- BONAMINO J. Roberto, **Evangelizar la cultura**, Claretiana, Bs. As., 1979, 47 pgs.
- DERISI Mons. Octavio N., **El derecho de nacer**, Claretiana, Bs. As., 1979, 21 pgs.
- INGR Francisco, **Para leer la "Evangelii Nuntiandi"**, Claretiana, Bs. As., 1979, 39 pgs.

PRINCIPIOS FUNDAMENTALES DEL SEMINARIO DE PARANA

1. — En lo que toca a **LO ESPIRITUAL**. Este Seminario tendrá su centro en Cristo, y orientará toda su vida en orden a lograr una indisoluble unión con Él. Será, por ello, un Seminario profundamente eucarístico. La filial devoción a la Santísima Virgen será también un sello distintivo del mismo. Los seminaristas se ejercitarán asidua y empeñosamente en la práctica de las virtudes, dando primacía a la vida de oración y de caridad, en base a la doctrina y el ejemplo de los maestros reconocidos de la vida espiritual. Esta espiritualidad no será la de un simple laico sino la de alguien que está llamado al sacerdocio y, por consiguiente, a ir preformando desde ahora la imagen de Cristo Sacerdote.

2. — En lo que toca a **LO DOCTRINAL**. Este Seminario pondrá especial cuidado en la transmisión de la íntegra doctrina de la Iglesia Católica expresada en su Magisterio ordinario y extraordinario. La doctrina de Santo Tomás, tanto en el campo de las ciencias sagradas como en el de la filosofía, constituirá el núcleo de su enseñanza.

3. — En lo que toca a **LO DISCIPLINAR**. Este Seminario quiere formar a sus seminaristas en un estilo de viril disciplina que haga posible un ambiente de estudio, de silencio, de sacrificio y de ejercicio práctico de la obediencia.

4. — En lo que toca a **LO PASTORAL**. Este Seminario desea iniciar a sus seminaristas en la práctica del apostolado. Tal iniciación será moderada y conforme a las exigencias de una formación progresiva.